

Technická univerzita v Liberci

FAKULTA PŘÍRODOVĚDNĚ-HUMANITNÍ A PEDAGOGICKÁ

Katedra: Filosofie

Studijní program: Filosofie

Studijní obor: Filosofie humanitních věd

Výchova jako setkání ve filosofii Martina Bubera
The Education as a Meeting in Philosophy of Martin
Buber

Bakalářská práce: 12-FP-KFL- 147

Autor:

Nela Zábranská

Podpis:

Vedoucí práce: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Konzultant: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Počet

stran	grafů	obrázků	tabulek	pramenů	příloh
50				18	

V Liberci dne:

Čestné prohlášení

Název práce: Výchova jako setkání ve filosofii Martina Bubera
Jméno a příjmení autora: Nela Zábranská
Osobní číslo: P10000418

Byl/a jsem seznámen/a s tím, že na mou bakalářskou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb. o právu autorském, právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména § 60 – školní dílo.

Prohlašuji, že má bakalářská práce je ve smyslu autorského zákona výhradně mým autorským dílem.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé bakalářské práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li bakalářskou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědom povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Bakalářskou práci jsem vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím bakalářské práce a konzultantem.

Prohlašuji, že jsem do informačního systému STAG vložil/a elektronickou verzi mé bakalářské práce, která je identická s tištěnou verzí předkládanou k obhajobě a uvedl/a jsem všechny systémem požadované informace pravdivě.

V Liberci dne: 23. 4. 2012

Nela Zábranská

Anotace:

Bakalářská práce se zabývá filosofií setkání jako součástí výchovy v dílech Martina Bubera. Představuje tuto problematiku vzhledem k současnému antropologickému problému, který postihl člověka v podobě individualistického či kolektivistického pojetí, způsobeného strachem z osamění. Práce popisuje jednotlivé časové kontexty filosofie setkání jako dialogu moderní doby a Buberovo dualistické pojetí člověka a světa proměňující se v základní slovní dvojice Já a Ty, zprostředkující nám kontakt s transcendentem. Poslední část se zabývá chasidskými spisy, které zahrnují základní otázky filosofie setkání. Cílem bakalářské práce je sledování antropologických východisek výchovy, zpracování pramenných textů a komparace kritických stanovisek vůči Buberově filosofii.

Klíčová slova: filosofie setkání, výchova, antropologický problém, filosofie dialogu, chasidismus, Martin Buber

Annotation:

The dissertation is focusing on philosophy of meeting as a part of education in work of Martin Buber. He presents this matter with respect to current anthropological problem, which has affected human individually or collectively, evoked by the fear of loneliness. The paper describes individual time contexts of philosophy of meeting as dialog of a modern age and Buber's dualistic concept of human and world being changed into basic verbal pair Me and You, arranging contact with transcendent. The last part is about hasidic stories, which are comprehending basic questions of philosophy of meeting. The aim of this document is to observe anthropological resources of education, by compilation of source texts and comparing critical viewpoints towards Buber's philosophy.

Key words: philosophy of meeting, education, anthropological problem, philosophy of dialog, hasidism, Martin Buber

Poděkování:

Na tomto místě bych chtěla poděkovat vedoucí své práce paní doc. PhDr. Naděždě Pelcové, CSc., za její odbornou pomoc, obětavý přístup a cenné rady, bez kterých bych tuto práci nemohla dokončit. Dále bych chtěla poděkovat svým rodičům, blízkým a přátelům za jejich podporu a pomoc během mého studia.

Obsah

1 Úvod.....	7
2 Martin Buber, život a tvorba.....	9
2.1 Dětství a dospívání.....	9
2.2 Sionistické hnutí a příklon k chasidismu	11
2.3 Mezi válkami	12
2.4 Poslední léta.....	15
3 Problém antropologie.....	17
3.1 Antropologie v historickém diskurzu.....	17
3.2 Individualismus a kolektivismus v problému antropologie.....	19
3.3 Výchova a vzdělání.....	22
4 Filosofie dialogu 20. století	25
4.1 Dialogický princip a jeho vývoj.....	25
5 Setkání ve filosofii Martina Bubera.....	31
5.1 Já a Ty, Já a Ono	31
5.2 Tvorba vztahu.....	34
5.3 Osoba v filosofii setkání.....	36
6 Cesta člověka podle chasidského učení.....	40
6.1 Chasidismus ve filosofii setkání.....	42
7 Závěr.....	46
Seznam použité literatury:.....	48

1 Úvod

Antropologická filosofie se nám v dnešních dnech stává aktuálnější než kdy dříve. Žijeme ve světě odcizení, kde je člověk brán buď jako jedinec, ztracen sám ve svém vlastním světě nebo je zahrnut do množiny. Nejsme schopni uzříti jeden druhého, podat si pomocnou ruku a pochopit se. Výchova postupně ztrácí svůj ontologický význam a dostává se do krize. Hlavním cílem by nemělo být jen bezděčné předání si informací, ale také naučení nás pojmu setkání jako základního měřítka našeho bytí. Triumfujeme nad přírodou, kde se nám prostředkem stává technika, ale nedokážeme ovládat svůj vlastní život. Toto téma se stává velmi důležitým ve 20. století, především po ukončení světových válek, kdy je člověk negativně ovlivněn dopady těchto událostí. Možná východiska jak řešit tuto vztahovou krizi nabízí Martin Buber svojí filosofií setkání.

Martin Buber byl významným filosofem, myslitelem a pedagogem. 20. století. Je jedním z hlavních iniciátorů filosofie dialogu, který považoval za základní prvek mezilidských vztahů. Tento dialogický princip vnáší i do vztahu s Bohem, který se jeví jako věčné Ty. Pozornost si rovněž získává svými spisy o chasidismu.

Cílem této práce je především poukázat na hlavní filosofická východiska, z kterých vychází Martin Buber. Dále si blíže nastínit problematiku výchovy založené na setkání a její nutnost realizace v moderní době.

Metoda práce je interpretace, analýza a komparace pramenných textů. Jedná se především o díla Martina Bubera. Mezi stěžejní publikace jsem zařadila knihu *Já a Ty*, *Problém člověka*, *Cesta člověka podle chasidského učení* a *Názory*. Jako sekundární literaturu jsem si zvolila spisy od Naděždy Pelcové, Jolany Polákové, Dalibora Hejny, Zdeňka Kratochvíla a dalších.

Struktura práce je rozdělena na pět hlavních kapitol. První kapitola je věnována životu Martina Bubera od jeho dětských krůčků, prvních setkání, až po život v Jeruzalémě a jeho smrt. Druhá kapitola nám přiblíží základní pojetí člověka a výchovy. Detailně se zabývá antropologií a jejími problémy, tedy individualismem a kolektivismem. Také nám vymezuje to, co tento problém znamená ve výchově a vzdělání moderního člověka. Třetí kapitola popisuje vývoj dialogického principu od historie až po současnost a také názory jednotlivých filosofů na tuto problematiku. Čtvrtou a nejobsáhlejší kapitolou jsou

klíčové momenty humanisticky pojaté filosofie Martina Bubera, která volá po otevřenosti a kontaktu s druhým člověkem. Poslední a závěrečná kapitola je věnována chasidismu a jeho příběhům, na nichž je konkrétně vysvětlena koncepce základních slovních dvojic Já a Ty a jejich vztahování.

2 Martin Buber, život a tvorba

2.1 Dětství a dospívání

Martin Buber je považován za jednoho z nejvýznamnějších židovských myslitelů minulého století. Jeho životní příběh začíná ve Vídni dne 8. února roku 1878. Záhy, tři roky po jeho narození, se manželství jeho rodičů rozpadá. Matka malého Martina opouští a zanechává ho v péči babičky a dědečka Buberových. Martin Buber si ztrátu své matky plně uvědomuje, už ve svých čtyřech letech, kdy je s touto skutečností plně konfrontován: *„Tady jsem kdysi ve svých čtyřech letech stál s jednou o mnoho let starší dívkou, dcerou souseda, které babička svěřila dohled nade mnou. Oba jsme se opírali o zábradlí. Nemohu si vzpomenout co jsem říkal své větší společnici o matce. Ale ještě dnes slyším, jak mi velké děvče říká: „Ne, ona se již nikdy nevrátí.“ Vím, že jsem pak zmlkl, ale o pravdivosti vyřčených slov jsem vůbec nepochyboval. Zůstala ve mně vězet, a z roka na rok se stále usazovala, avšak již po necelých deseti letech jsem je začal pociťovat jako něco, co se týká nejenom mně, ale i toho druhého člověka. Později jsem si vybral slovo „Vergegnung“, kterým by bylo možno označit promeškání skutečného setkání dvou lidí.“* Dále dodává: *„Domnívám se, že všechna pravá setkání, která jsem během svého života prožil. Měla svůj původ v oné chvíli u altánu.“*¹

Přestože se se svou matkou v pozdějších letech setkává, nikdy s ní již nenavazuje vřelý vztah. Svého otce Martin navštěvuje na jeho statku. Vidí ho jako člověka spjatého s přírodou a také s velkým vypravěčským nadáním. Přesto jeho role otce v životě Martina Bubera byla plně nahrazena dědečkem Salomonem Buberem.

Dědeček Salomon Buber patřil do takzvané židovské buržoazie, která byla v té době na vzestupu. Většinu svého života prožil ve Lvově, rozkvétajícím multikulturním městě. Měl mnoho zaměstnání, byl radou obchodní komory a také ředitelem dvou bank. Angažoval se rovněž ve společenském životě, byl jedním z velkých a zároveň i posledních mužů takzvané Haskaly, tedy společenství, které propagovalo otevření židovské kultury světu. Měl dostatek finančních prostředků a proto se mohl věnovat celoživotnímu studiu. Jeho velkou vášní bylo vykládání biblických textů. Za tímto účelem

¹ WEHR, Gerhard. *Buber*. Olomouc : Votobia, 1995. 149 s. ISBN 80-85885-31-X, str 12.

vydával publikace nazývajících se Midraši. Martin Buber považoval svého dědečka za velký vzor, který ho inspiroval v mnoha směrech jeho života, především ho vedl k lásce k židovské kultuře, studiu a knihám. Babička Adele a její cit pro německou literaturu se také zapsaly velmi hluboko do Martinova vědomí.

Buberovi vlastnili velký statek, který Martinovi poprvé dovolil zažít pocit setkání mezi Já a Ty. Jednalo se o jeho oblíbeného koně, grošáka, za kterým se Martin tajně vplížil do stáje. Jak popisuje ve své knize *Názory*, při své návštěvě pocítil něco neuvěřitelného, onu situaci, která ho plně vtáhla do sebe, kde se dotýkal něčeho vyššího, zdroje života, síly a vitality. Byl tímto novým pocitem doslova ohromen a několikrát se snažil ho opakovat. Později, kdy nad tímto setkáním přemýšlel, si uvědomil, že tento pocit se zdá zažít pouze v určitých okamžicích, kdy přijímáme jinou osobu a její jedinečnost, aniž bychom ji začlenili do svého já.

Jako 14letý chlapec Martin navštěvuje gymnázium ve Lvově. Učí se zde polskému jazyku a rovněž dějinám tohoto národa. Jako velmi nadaný žák se dostává na vídeňskou univerzitu. Vídní je doslova okouzlen. Seznamuje se s novými místy, lidmi a pomalu nasává tuto nezapomenutelnou atmosféru velkoměsta, se kterou se nemohl v domě svých prarodičů setkat. Martin se účastní mnohých kulturních akcí, zažívá nová setkání, navštěvuje divadla a semináře, které ho zajímají. Později přiznává, že byl stržen duchem tehdejší doby, novým a nepoznaným, že doslova cítil být vychýlen ze svých kořenů, které byly v domě jeho prarodičů pěstovány a budovány.

Jeho studium na univerzitě se vyvíjí slibně. V prvních dvou semestrech si zapisuje přednášky z filosofie. Přestože k filosofii cítí velkou náklonnost, tyto přednášky v něm zanechávají prázdný dojem. Prozřetelně se Martin zapisuje rovněž na semináře vyšších ročníků, kde výuka probíhá rozdílným způsobem. Jedná se o semináře, které jsou založeny na rozboru knih, interpretaci textů a diskuzi žáků s učiteli. Zde je nadšen možností interpretace děl a především komunikace žáka s učitelem.

V roce 1899 se Martin Buber zapisuje na Univerzitu v Curychu, kde navštěvuje rovněž filosofické přednášky a k tomu si zapisuje semináře, které ho zaujaly, jako například filologii, národní ekonomii, dějiny literatury a tak dále. Na jednom z těchto seminářů se setkává se svojí budoucí družkou Paulou Winklerovou. Paula nebyla židovského původu, to ale nebránilo tomu, aby se stala pro Martina Bubera

nepostradatelnou součástí jeho života a hnací i formující silou jeho děl. Přestože se spolu nemohli z náboženských i politických důvodů seždat, vychovali spolu dvě děti Rafaela (1900) a Evu (1901). Společný sňatek spolu měli až po té, co Paula konvertovala k židovské víře.

2.2 Sionistické hnutí a příklon k chasidismu

Během vzdělávání Martina Bubera na univerzitě v Curychu, se ve světě dějí podstatné události. Objevuje se Theodor Herzl a s ním i hnutí nazývané sionismus. Hlavní myšlenka sionismu je spojena se sjednocením všeho židovstva a také vybudováním státu. Sionismus čítá stále více stoupenců, a proto se v roce 1897 koná první sionistický kongres v Basileji. Martin Buber tyto události sleduje a je myšlenkou sionismu nadšen, přesto se názory Martina Bubera a tehdejšího hlavního představitele Theodora Herzla značně rozcházejí. Herzl otázku sionismu vztahuje pouze na utváření státu a sjednocení všech Židů. Oproti tomu Buber vidí sionismus jako světonázor. Říká, že sionismus není pouze jen židovský nacionalismus, ale označení pro něco více než národ, pro přiznání k jedinečnosti, která ovlivní celý svět a která se má odehrát na místě, které uvádí Bible.

Theodor Herzl náhle umírá a vedení sionistického hnutí se přesouvá do Velké Británie. Před Martinem Buberem stojí jedna z rozhodujících křižovatek jeho budoucnosti. Vidí před sebou rýsující se cestu bádání po otázkách lidského sebeurčení a také druhou možnost pokračování činnosti v sionistickém hnutí. Po zvážení všech možných hledisek se Martin Buber vzdává své politické sionistické činnosti a zaměřuje se na studium filosofie. Ve filosofii spatřuje nové poslání a také cíl. Vzpomíná na léta, která strávil v domě svých prarodičů. Znovu si přibližuje židovské dějiny a hebrejský jazyk. Snaží se blíže proniknout až k srdci židovství samotného. Díky těmto změnám objevuje půvab chasidských spisů a také vydává svůj první překlad bible do německého jazyka. Chasidské spisy dávají jeho životu nový rozměr i směr. Objevuje takzvanou chasidskou religiozitu, chasidskou zbožnost a chasidskou moudrost. Chasidismus bychom mohli označit jako myšlenkový či duchovní směr, jehož největší rozkvět proběhl před druhou světovou válkou. Chasidské příběhy v sobě skrývaly moudrost, stejně tak i poučení v situacích všedního dne. Tato moudrost byla zastoupena v postavách takzvaných cadiků.

Moudrých židovských duchovních mužů, kteří žili v prostotě a chudobě, přesto ve velké oblibě. Jejich jména i činy se staly legendami pro židovský svět a jsou vyprávěny právě v Chasidských příbězích.

Chasidismus byl prvním a velmi důležitým impulsem pro formování filosofie dialogu. O této době se velmi výstižně vyjadřuje Jolana Poláková ve své knize *Filosofie dialogu*: „*Tlumočením chasidských příběhů se Buber snažil zprostředkovat Západu to, čím byl sám celoživotně ovlivněn: myšlenku života vedeného v duchu bezprostředního setkávání se se situacemi přijatými jako konkrétní, jedinečné, důvěrné vzkazy a výzvy, na které je třeba osobně odpovědět, s pokorou a s otevřeností vůči svým bližním. Tak lze každodenní život v každém okamžiku prožít jako řetěz setkání, jako nekonečný rozhovor.*“² Dále dodává, že Bůh je v chasidismu živým partnerem komunikace, nikoliv pouhým objektem věrouky.

V této době Martin Buber zakončuje svá školní studia zkouškou z předmětů filosofie a dějiny umění. Jeho dizertační práce nese název *Příspěvky k dějinám problému individualizace*. Studium však pro Martina Bubera rozhodně nekončí. Snaží se pečlivě nastudovat a vylíčit chasidské spisy. Jeho pozornost upoutává rovněž mystika. Je fascinován extatickým zážitkem mystiků. K této příležitosti vydává knihu *Extatická konfese* (1909). Je zde však nepochopen. Proto tuto sféru opouští a znovu se vrací k principu dialogu.

2.3 Mezi válkami

Roku 1914, 28. června, je spáchán atentát na arcivévodu a následníka Rakousko-Uherského trůnu Františka Ferdinanda d'Este. Rakousko-Uhersko posléze vyhláší válku Srbsku a rozpoutává tak světový válečný konflikt. Proti sobě se staví dvě koalice. Spojené království, carské Rusko a Francie tvoří takzvané Mocnosti Dohody. V roce 1915 a 1917 se k nim připojuje také Itálie s USA. Koalice Ústředních mocností je tvořena Německem, Rakousko-Uherskem a později i Bulharskem. Od roku 1914 až do 11. listopadu roku 1918 probíhají boje jak v Evropě, Africe tak i Asii. Vlivy spojené s válkou vedly k proměnám

2 POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu* : (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas). 2. vyd., 1. vyd. v nakl. Ježek. Rychnov nad Kněžnou : Ježek, 1995. 106 s. Filosofické texty, Velká řada ; Sv. 4. ISBN 80-85996-01-4, str. 14.

přístupu k sobě samému i mezilidských vztahů. Objevuje se lhostejnost, otažitosť a neosobnost. Konec války má však opačný účinek a volá po potřebě dialogu. Z toho důvodu se po roce 1918 můžeme setkat s největším množstvím spisů na tuto tematiku od filosofů Hermana Cohena a Ferdinanda Ebnera až po Martina Bubera.

V roce 1919 se ve Frankfurtu nad Mohanem zakládá Svobodné židovské učiliště. Martin Buber se na tomto projektu podílí. Přednáší o svých oblíbených tématech, kterým jsou chasidismus a židovství, konkrétně přednášky s názvem „*Náboženství jako současnost*“ a také „*Prvotní formy náboženského života*“. Na určitý čas toto učiliště také vede. Ne však na dlouho. Roku 1923 se mu dostává nabídky z Frankfurtské univerzity na místo učitele pro obor religionistika a židovská etika. Martin Buber po přimluvě ze strany Franze Rosenzweiga místo přijímá a dále rozvíjí svoji výchovně – pedagogickou činnost.

Rok 1923 se zdá být pro Martina Bubera zlomovým rokem jeho dosavadní kariéry. V tuto dobu vychází jeho nejznámější dílo s názvem *Já a Ty* (1923). Později k obnovenému vydání této knihy dodává: „*Již v mládí mě zaměstnávala otázka možnosti a skutečnosti dialogického vztahu mezi člověkem a Bohem, tedy svobodné účasti člověka v rozhovoru mezi nebem a zemí, jehož jazykem je v promluvě i odpovědi dění samotné, působení seshora dolů a zdola nahoru. Zvláště poté, když se nosným podkladem mého vlastního myšlení stala chasidská tradice, tedy zhruba od roku 1905, v úvodu ke knize „Legenda Báľšémova.“³*

Martin Buber se k tomuto tématu, dialogickému principu, vrací celý život. Díla vydaná v pozdějších letech se tvoří právě v tomto duchu. Patří mezi ně kupříkladu *Rozmluva* (1930) a *Otázky jednotlivci* (1936). *Problém člověka* (1934) je již pouze komentářem, odpověďmi či ohraničením knihy z roku 1923.

V tomto plodném období Buberova života přichází změna nejen pro tohoto již celosvětově uznávaného filosofa, ale rovněž i pro celou evropskou židovskou obec. Od nástupu nacistické vlády v roce 1933 jsou v Německu Židé sesazováni z postů státní zprávy. Do této kategorie se počítají nejen kulturní místa jako rozhlas, opera, divadla, ale také místa učitelská od univerzit až po obecné školy. Martin Buber z vlastního rozhodnutí předčasně opouští svou kantorskou pozici na Frankfurtské universitě. Není však nečinný

3 WEHR, Gerhard. *Buber*. Olomouc : Votobia, 1995. 149 s. ISBN 80-85885-31-X, str. 25.

a zaměřuje se na vzdělávání dospělých a duchovní útěchu těm, kteří ji potřebují. Jezdí po celém Německu a pořádá takzvané „učební hodiny“ pro všechny, kteří mají na starosti vedení mládeže, duchovní správu a pedagogickou činnost. Kromě toho píše do novin mnohé články, které jsou několikrát otisknuty, snaží se zde připomenout to, že není důležité jaké příkoří a křivdy se nám mají stát, ale to, jak se k postavíme: „První, co německý Žid potřebuje v této zkoušce, je nová hierarchizace osobních životních hodnot, které ho učiní schopným čelit situaci a jejím proměnám. (...) Když si uchováme své Já, nikdo nás nemůže vyvlastnit. Pokud zůstaneme spojení s počátkem a cílem, nikdo nás nemůže vykořenit. Žádná moc na světě nedokáže zotročit toho, kdo v opravdové službě získal pravou duševní svobodu.“⁴

Změna probíhá pomalu. Ve velkých městech jsou stále židovští lékaři, opouštějící své zaměstnání velmi zvolna. Také židovské vystěhovalectví probíhá neznatelně. Emigrují převážně mladí lidé, kteří se domnívají, že v Německu pro ně není žádná budoucnost. Záhy zjišťují, že ani ostatní evropské státy k nim nejsou příznivě nakloněny, a proto se ve velkém počtu vracejí zpět do Německa. Pouze v malých obcích, kde působí jednotlivci z řad SA, jsou zaznamenány nátlaky na Židy, a to převážně v tom smyslu, aby prodali své cennosti a majetek za směšnou částku. Policie v těchto případech nezasahuje. Nacistická vláda je ale striktně proti těmto výpadům proti židovskému obyvatelstvu, jak uvádí Gerhart Wehr, a to však z důvodů rostoucích cen nemovitostí v celé zemi. Židé se stávají obyvateli druhé kategorie. V roce 1935 jsou vydány norimberské zákony, které však nepřinášejí potřebná varování pro židovské obyvatelstvo. Norimberské zákony berou Židům „pouze“ jejich politická práva, nikoliv občanská a zůstávají i nadále německými občany. Legalizují se zákony, které zde vlastně existovaly již před příchodem nacistů, kupříkladu zákaz sňatků mezi židovským a německým obyvatelstvem. Židé jsou izolováni od okolního světa.

Zlomová událost nastává až v roce 1938. Atentát mladého Žida Herschela Grünspana na sekretáře německého velvyslanectví v Paříži Ernesta vom Ratha se stává záminkou k vypuknutí antisemitistické nenávisti v Německu. Během Křišťálové noci jsou ničeny výlohy židovských obchodů, vypalovány synagogy a dvacet tisíc mužů je odvedeno do koncentračních táborů.

4 WEHR, Gerhard. *Buber*. Olomouc : Votobia, 1995. 149 s. ISBN 80-85885-31-X, str. 30.

Martin Buber se snaží v této nelehké situaci udržet víru v lepší zítřky. Jeho působení v dobrovolných organizacích je postupně omezeno na minimum. Je pro něj vydán zákaz vystupování na veřejnosti. Jeho odchod se nyní zdá být neodkladný. Za svůj druhý domov si volí Jeruzalém.

Do Jeruzaléma odchází jako šedesátiletý muž. Stává se zde učitelem na vytvořené katedře sociální filosofie. Ve světě se rozpoutávají boje druhé světové války. Ve vysokých politických kruzích Německa se diskutuje o končném řešení židovské otázky. Jsou postaveny koncentrační tábory napříč všemi státy podléhající německé nadvládě. Do těchto táborů jsou soustředováni především Židé, ale nejen ti, také Poláci, Romové, socialisté a komunisté. Hodnota lidského života devaluje. Tragický dopad války se plně dotýká i Martina Buber. Není proto lhostejný a pořádá semináře nejen v Izraeli, ale také v Americe a v dalších zemích, které jsou oproštěny od vlivu Německa. Na těchto seminářích připomíná potřebu míru a důležitost zastavení politických bojů a prolévání nevinné krve.

2.4 Poslední léta

Válka končí. Cílená genocida a lhostejnost k lidskému životu si vybírá svojí daň. Přesto se kořeny pro další akt proti lidství začínají tvořit přímo v Izraeli. Židé a Arabové se snaží uplatnit svoji národní autonomii. Pro každého hovoří historická práva. Židé mají Palestinu garantovanou Bohem. Arabové tuto zemi obývají po více než 1300 let a také pro ně hovoří příslib daný při tvorbě nového státu, že integrace židovského národa bude probíhat nenásilnou formou. Přesto vzniká vzájemná nevraživost na jedné i na druhé straně. Martin Buber je v této pozici doslova jako mezi dvěma mlýnskými kameny. Uvědomuje si důležitost dialogu mezi arabskou menšinou, přesto jako Žid podvědomě inklinuje k potřebě nacionalistického si uvědomění židovského národa. Jeho filosofie je však jasná. Potřebu dialogu a vzájemného si uvědomění vztahu mezi Já a Ty staví na první místo, a proto stejný postoj zprostředkovává i světu. Je však nepochopen nikoliv světem, ale jeho vlastním národem, který mu veřejné vystupování v duchu míru mezi Araby a Izraelity v cizině i na domovské půdě zazlívá.

Přichází rok 1965. Martin Buber slaví svoje 87 narozeniny. V tomto požehnaném věku se, myslí stále vitálnímu Martinu Buberovi, stává úraz. Zprvu to není nic vážného. Operace probíhá dobře, rána se také hojí uspokojivé. Martin Buber si však svým dalším úrazem způsobuje těžké komplikace. Umírá dopoledne 13. června téhož roku. Jeho památku přichází uctít nejen Izraelité, ale rovněž i Arabové, kteří na jeho rakev kladou bezpočet květin. Jeho hrob můžeme nalézt na hřbitově v Har Hemenuchoth nedaleko Jeruzaléma.

3 Problém antropologie

Filosofie a její dějiny jsou zaměřeny především na otázky týkající se člověka, jeho postojů ke světu a k němu samému. Tato disciplína se pro nás stává nepostradatelnou. Mluvíme zde o takzvané filosofické antropologii, jejíchž hlavní otázkou je „Co je člověk?“. Otázka všeobecného rázu, ale nepostradatelné důležitosti, objevující se již v dobách antického Řecka. Člověk si svojí hlavní roli uvědomuje, ale zároveň se obává zkoumat sám sebe v celku. Bez této možnosti není schopen nahlédnout svému smyslu. Ztrácí své sebeuvědomění. Pouze člověk, který se cítí být osamocen, je nejlépe předurčen k nalezení hledaných otázek, které mu umožní nahlédnout do vlastního nitra. Stává se zkušeností sám pro sebe.

Neschopnost takového činu nás vede k antropologickému problému. Nejde jen o problém objevující se v dnešních dnech, ale jeho vývoj byl dán dějinami a jejími změnami chápání člověka. Martin Buber se ve své knize *Problém člověka* (1934) snaží blíže popsat jeho historický vývoj a dopad na dnešní společnost.

3.1 Antropologie v historickém diskurzu

Antické Řecko se vyznačuje velmi specifickými pravidly, které řídí svět skrze Logos. Člověk dostává své vymezené místo, předem určené Osudem. Osud řídí jeho svět i svět Bohů a není ho možné změnit. Vlákno předené bohyněmi údělu je příliš silné. V 6. století se vyčleňuje filosofie, která si začíná pokládat první ontologické otázky a plně se nad nimi zamýšlí. Hlavní přínos antropologii přináší až Aristoteles, žijící v letech 384-322 př. n. l. Klade si otázky o člověku samotném a jeho smyslu. Adekvátní odpovědi jsou pro něj však nedosažitelné, protože člověka vnímá podle Buberů nikoliv jako Já, ale jako Ono. Lidská bytost je předmětem, třetí osobou. Není schopna sama sobě plnohodnotně porozumět. Z těchto důvodů nedokáže odrážet svět ve svém nitru, ale je jen ikona v něm žijící.

V Aristotelově filosofii nachází zalíbení Augustin, pocházející ze školy manicheismu. Manicheismus udává dvojí vnímání člověka a jeho vidění světa. Boj mezi temnotou a světlem se stává základní teorií života. Tento dualismus vstupuje

i do náboženství, kde je klíčovým názorem. Člověk přichází o své pevné a vymezené místo. Je vpuštěn do světa, který je pro něho dvojitý, nevládný a bez pevného bodu. Objevuje se otázka: „*Co je člověk, že ho bereš na vědomí?*“⁵. V této otázce se míní člověk, kterého obklopuje tajemství. Odpovědí je úžas nad sebou samým. Na rozdíl od Aristotela, v tomto případě člověk nezasne v důsledku své vlastní zkušenosti skrze svět, ale mimo svou zkušenost. Tato myšlenka ve svém základu ovlivnila filosofii až do dnešních dnů.

Rodí se nový kosmos, křesťanský, který je diametrálně odlišný od antického. Je rozdělen dvěma světy s různým pojetím času. Hlavní předlouhou mu je křesťanský kříž, svislé a vodorovné břemeno, symbolizující dvě schémata. Tato schémata se protínají uprostřed, kde bychom mohli nalézt srdce hříšníka. Břemena poté symbolizují cestu z nebe do pekla a také konečný lidský svět a nekonečný božský. Přestože se vnímání člověka mění a je hledáno Ty, stále zůstává plně ohraničeno Oním.

Pozdní středověk s sebou přináší radikální změnu. Lidský svět zůstává stejným, přesto se pohled na člověka samého mění: „*U člověka však přibývá myšlení, rozum, který poměřuje a hodnotí. Má v sobě všechny stvořené věci, jako Bůh, ale ten je má v sobě jako pravzory, člověk jako vztahy a hodnoty. (...) Bůh může všechno stvořit, my můžeme všechno poznat; můžeme to proto, že i my v sobě všechno potenciálně neseme.*“⁶ Je zde patrná snaha o objevení byť i sebemenší podobnosti s Bohem, společné vlastnosti či přesahu, kterou sdílíme pouze my lidé. Ale sám člověk se Boha nemůže dotknout, protože je neosobní a příliš vzdálený.

S prvními astrologickými objevy přichází jen těžko únosné vystřízlivění. Koperník světu představuje svou teorii heliocentrické soustavy v díle „*O oběžích sfér nebeských*“. Vše co bylo doposud o člověku řečeno, se boří ve svých nejsilnějších základech. Vnímání člověka jako centra vesmíru končí. Jeho existence se stává zanedbatelnou až titěrnou v porovnání s nekonečným universem. Dřívější svět, který mu poskytoval pocit jistoty, se vytrácí. Nyní stojí v otevřeném prostoru bez pevného místa, domova. Dostavuje se pocit osamělosti jaký dříve nebyl zažit. Jeho síla v člověku probouzí další otázky po smyslu jeho bytí: „*Člověk je pouhá třtina, to nejslabší, co chová příroda, ale je to třtina myslící.*

5 BUBER, Martin. *Problém člověka*. 1. vyd. Praha : Kalich, 1997. 159 s., front. ISBN 80-7017-109-X, str. 25.

6 Tamtéž, str. 28.

Kdyby šlo o to, rozdrtit ho, nebylo by zapotřebí, aby se chápal zbraně celý vesmír. (...) Ale kdyby ho vesmír skutečně drtil, i pak by byl člověk vznešenější, než jeho ničitel, poněvadž by věděl, že umírá a chápal by, v jaké výhodě je proti němu vesmír. A vesmír o tom nic neví.“⁷ V duchu této doby byl zrozen nový člověk, který si je vědom svých nevýhod a přesto z nich dokáže těžit. Přemýšlí nad světem i nad sebou samým, nad poutem, které tyto dva články spojuje. Není možné znovu vytvořit domov. Ten se střetává s obrazem světa, do kterého vplouvá paradox nekonečnosti. Jsme schopni o světě přemýšlet, ale nikoliv ho žít.

Tento názor poté expanduje ve Spinozově filosofii. Spinoza se zaměřuje na Boha. Sám ho vnímá jako nekonečnou substanci, která prochází každým sebemenším koutem universa. Současně miluje a jeho láska je zanechána ve všem a především v člověku. Kosmos se snoubí s antropologií i když rozdílným způsobem než tomu bylo dříve. Není už třeba domova. Uvědomění si samoty je jen přirozený akt, kterého je třeba. Dovede nás k poznání jak Boha, tak i nás samých. Spinozovi se podařilo filosoficky odůvodnit potřebu samoty člověka. Ale převedení do faktického života se stalo obtížným.

Až Kant nejlépe vyjadřuje úkol, který byl dán antropologií. Člověk se stává předmětem zkoumání, kde si badatel musí nejdříve uvědomit svoje vlastní lidství, aby zkoumání proběhlo objektivně. Nesmí se od tohoto světa ani od sebe distancovat, ale plně se s těmito pojmy konfrontovat. Prožívání se uskutečňuje díky času a prostoru ve smyslovém prožitku. Konečnost ani nekonečnost nejsou podstatné. Důležité je naše sebepoznání v čase, který nám byl vymezen.

3.2 Individualismus a kolektivismus v problému antropologie

Samotný antropologický problém je popsán až ve 20. století. Předcházela mu nezbytný filosofický vývoj. Hlavní zdroje vzniku jsou především dva. Prvním z nich je rozklad tradičních společenských vztahů. Jedná se o rodinu, společenství, která jsou založena na práci a na uskupení městské či vesnické obce. Tyto vztahy vykazují známky narušení uvnitř, přestože z vnějšku vypadají v pořádku. Člověk se stává osamoceným, ztrácí své sociologické postavení. Z touhy po zařazení si vytváří umělé spolky, které mu

⁷ BUBER, Martin. *Problém člověka*. 1. vyd. Praha : Kalich, 1997. 159 s., front. ISBN 80-7017-109-X, str. 31.

mají zajistit pocit integrace a zajištěnosti. Tyto náhražky ale nemohou být zcela adekvátní a neodpovídají jeho konkrétním potřebám.

Druhý zdroj problému antropologie se nalézá v dějinách lidské duše. Krize spočívá ve snaze člověka přizpůsobit si svět, jako pro něj vhodné místo k životu. Tento svět se stává natolik komplikovaný, že člověk si není schopen nad ním udržet převahu a shýbá se pod tíhou věcí jím vynalezených. Technologický postup ve svém důsledku znamená pouze ztrátu práce pro člověka, který práci potřebuje pro své sebevyjádření a tedy zdokonalení. Stroje se ho naučily nahrazovat, a proto se posunují do role hlavních iniciátorů, stvořitelů. Na člověka potom zbývá role jejich součástky, která může být kdykoliv nahrazena za jinou.

Díky strojům jsme schopni produkovat ohromné množství materiálů a předmětů. Taková výroba si klade jediný cíl, a to plně uspokojit narůstající potřeby populace. Technologický postup a uměle vystupňované hospodářství se odrážejí také ve společenské politice. Není proto divu, že první polovina 20. století je prosycena válkami, které si vyžádaly ohromné množství životů na jedné i na druhé straně. Tato syrovost nám poprvé otevřela oči, abychom si byli schopni uvědomit, že jsme stvořili něco, co není možné úplně ovládat. V tomto okamžiku se tvoří potřeba filosofické antropologie. Na scénu světové filosofie se dostává Edmund Husserl. Nevědomky k filosofické antropologii přispívá. Klade si základní otázky lidského bytí a jeho smyslu. Kam člověk patří a jakým směrem se ubírá. Další filosofové si tyto otázky volí za smysl své práce, snažící se plně popsat problém antropologie, jeho příčiny a také důsledky. Řadíme sem Kierkegaarda, Heideggera a Schelera. Jsou položeny základy takzvané individualistické antropologie. Její hlavní myšlenka se zaměřuje na člověka a jeho vlastní nitro, obrácení do sebe. Není ale odpovědí na poznání člověka samotného. Jak uvádí Martin Buber ve své knize *Problém člověka*: „*Teprve člověk, který uskutečňuje vztahy, jež jsou pro něj možné, celou svou bytostí v celém svém životě, nám opravdu pomáhá poznat člověka.*“⁸ Pokud jsme schopni navázat vztahy, odkrýváme tím i nás samé. K takovému zjištění dochází člověk, nacházející se v osamělosti a nebojící se klást si i v tomto případě otázky. Odměnou mu je zprostředkování kontaktu se světem jak skrze ducha, tak rovněž poznání.

8 BUBER, Martin. *Problém člověka*. 1. vyd. Praha : Kalich, 1997. 159 s., front. ISBN 80-7017-109-X, str. 144.

Individualistická metoda se setkává s kritikou moderního kolektivismu. Oba dva systémy člověka vnímají jako část, nikoliv jako celek. Jejich vidění se zaměřuje buď na jednotlivce nebo na celou společnost. I když se ve svém základu a protichůdnosti tyto metody liší, spojuje je stejný problém strachu člověka z odcizení, nezařazenosti a ze ztráty svého pevného místa směrem k osamělosti. Člověk se cítí být opuštěn, vyrván ze svých kořenů a postaven do světa naplněného prázdnotou. Jeho jediná jistota spočívá v připuštění si, že se tomu tak opravdu děje. Reflektovat sebe ve vzniklé skutečnosti, jako jediného tvora takového činu schopného. Pochopení tohoto údělu vede k oslovování sebe sama. Strach ze samoty potom člověka vede k oslavě samoty samotné. Ale individualismus dnešních dnů nedokáže požadavky na něho kladené splnit. Nevede tedy k žádnému naplnění, protože jeho základy jsou pouze imaginárního charakteru.

Individualismus v tomto případě nedokáže uspět. Tvoří se tedy teorie kolektivismu, pokoušející uskutečnit se na opačném principu. Člověk je zahrnut do množství. Jeho individualita je zavržena. Stejně jako v individualismu je hlavní příčinou snaha vymanit se z osamělosti, stát se součástí něčeho většího, než jsme my sami. Odpovědnost za skutky i za sebe samého se rozplývají ve vědomí davu, nastupuje takzvaná „všeobecná vůle“⁹. Hlavním nástrojem se stává technická příroda, neumožňující nám přímý kontakt se světem. Pro universum není místo. Člověk je součástí množiny, ale není schopen vztahu s jednotlivcem.

Ušlechtilé myšlenky individualismu a kolektivismu nemohou být nikdy naplněny, protože selhávají ve svém závěru. Člověk je v konečném důsledku ještě více osamělým, vzdáleným druhému a neschopen setkání s ním.

Možná východiska z problému antropologie začíná nabízet, podle Martina Buber, až filosofie moderní doby. Uvědomuje si nutnost překročení myšlenek individualismu i kolektivismu a zaměření se na něco dalšího, přesahujícího vše doposud přijímané. Hlavním bodem je nutnost obrácení se do sebe. Je zapotřebí, aby takový akt byl aktem čisté mysli, zbaven všeho imaginárního. Poté jsme schopni v nás samých uzříti partnera a společníka. Samota, které se tak bytostně obáváme, se rozplyne.

Ale bohužel. Námi vytvořená doba nám takové možnosti naskýtá velmi zřídka. Jsme spoutáni falešnými alternativami, které jsou v nás hluboce zakořeněné. Formují naše

9 BUBER, Martin. *Názory : (výběr z myšlenek Martina Buber)*. Vyd. 1. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s. Člověk v zrcadle ; č. 4. ISBN 80-85844-25-7, str. 56.

myšlení. Z tohoto důvodu je pro nás tak složité nalézt nový směr, přestože víme, že ani jeden z doposud vytvořených není dostatečně vyhovující jak pro jedince, tak ani pro celou společnost.

Nezbývá než přehodnotit vztahy doposud utvořené a naleznout jakési pole, které se nachází uprostřed individuálního jedince a jeho prožitými setkáními. Takové místo Martin Buber nazývá „mezi“ a uvádí: *„Názor zakládající pojem „mezi“ lze získat tím, že vztah mezi lidskými osobami už nebude lokalizovat, jak je obvyklé, buď do niternosti jedinců nebo do obecného světa, který je obklopuje a určuje, nýbrž fakticky mezi ně.“*¹⁰ Dále doplňuje, že takové místo se samo ustanovuje, realizuje a je nositelem vztahového dění. Není pomocným prostředkem, ale základním prvkem setkání. Obklopuje nás a dává nám prostor, ve kterém se jediné pravé setkání může uskutečnit.

3.3 Výchova a vzdělání

Krise moderního člověka prostupuje mnohými aspekty lidského života. Jedním z nich je i výchova a vzdělání. Lidská individualita dozrává společně s vývojem dítěte. Děje se tak pomocí výchovy. Pokud je však vyhrocena do krajnosti, stává se nepotřebnou až škodlivou. Tvoří se takzvaná neautentická výchova, která se individualitu v jedinci snaží potlačit. Její naprostý protiklad je výchova, kde se jakékoliv vybočení z normálu podporuje a tím tak izoluje daný jedinec. V obou případech je člověk poznamenán. Buď se snaží sám sebe schovat v množství nebo je silně vymezen vůči všem ostatním.

Také ve vzdělání se objevují negativní vlivy. Redukuje se učební proces. Smysl poznání a výchovy je zapomenut. Celek je nahrazen jednotlivostmi, které mají jen za úkol přispět k vyřešení konkrétního problému. Ztratila se zanícenost, pomyslný plamen touhy po vědění. Vzdělání se proměnilo na kolektivní prvek a to především kvůli nepřebornému množství knih, odkazů na internetu a předmětné globalizaci společnosti. Zároveň vzdělání rezignovalo na myšlenku něčeho vyššího. Náš život se v kolektivistické společnosti změnil natolik, že nemáme ani čas myslet na věčné. Všechno se děje teď a nyní.

Jak uvádí Zdeněk Kratochvíl, výchova a vzdělání by měly být především prostředníky pro uvedení dítěte do světa. Z učení nápodobou mu pomoci vyrůst v silného

10 BUBER, Martin. *Problém člověka*. 1. vyd. Praha : Kalich, 1997. 159 s., front. ISBN 80-7017-109-X , str. 150.

jedince, schopné vztahu a sebeidentifikace. Každý ze systému výchovy přispívá k proměně pedagogické antropologie. Je tedy nutné ji pevně usadit v kognitivním, ontologickém a axiologickém základu.

Téma výchovy a pedagogiky dítěte dále rozšiřuje Eugen Fink svým dílem *Základní otázky systematické pedagogiky*. Podle něj je pedagogika věda, která není pevně daná. Stále se vyvíjí a obměňuje. Musí být proto otevřená světu. V opačném případě by ustrnula. Sama výchova je dualitním prvkem. Může být prostředkem pomoci nebo manipulace. Záleží pak na vychovateli, zda je zralým pedagogem a dítě vede tak, aby se stalo jedincem se zdravými hodnotami.

V duální pozici se nachází i učitel, pokládající si otázku, jestli má právo vnucovat své myšlenky žákům. Vždyť je on sám zatížen vlastní zkušeností, kterou zprostředkovává právě výchovou. Ale nesmíme si plést, že taková výchova nezastupuje prostředí světa. Škola nám dává návod na to, jak ve světě žít, ale nesupluje ho. Učitel se ocitá v křehkém bodu, kdy jeho zkušenost světa je jiná, než jaká je zprostředkována dětem. Musí se stále vzdělávat, přijímat nové informace a zkušenosti, aby si vytvořil plnohodnotný obraz světa.

Eugen Fink si rovněž pokládá otázku o tom, jakým směrem má být člověk vychováván a co je smyslem takové výchovy. Jako *Imago Dei*, tedy obraz boží, bude člověk vychováván k lásce Bohu a k nalezení cesty k němu. V pojetí *animal rationale*, bude člověk veden k propojování myšlenkových dispozic a jejich dalšímu rozvíjení. Smyslem výchovy u *homo faber* bude manuální kreativní činnost. Ale člověk nemůže být takto striktně vymezen. On sám se dělí na dvě složky, které nelze oddělit a tím jsou duše a tělo. Každé zaškutlování člověka předkládá jen naší nedokonalost. A v této nedokonalosti je třeba hledat východiska. Tím nejpodstatnějším se nám stává právě výchova, bez které bychom nemohli existovat. Stát se tím, kým jsme nyní.

Martin Buber rovněž není k otázce výchovy hluchý. V roce 1925 na konferenci s názvem *Rozvoj tvůrčích sil v dítěti* prezentuje svojí práci *O výchovnu*. Moderní výchova je podle něj dělena do dvou konceptů. Buď je k dítěti přistupováno jako k nepopsané tabuli a informace jsou potom do něj doslova nalévány jako do trychtýře. Nebo jsou příliš rozvíjeny jeho tvůrčí schopnosti aniž by byly brány v potaz jeho další potřeby. Obě dvě tyto výchovné praktiky vedou do světa osamocení. Jenom pokud dítě dostane možnost

odpovědnosti za svět, který mu byl dán na starost, má výchova smysl. Společnost a svět se spolupodílejí na výchově dítěte.

Na výchově dítěte se spolupodílejí příroda a společnost. V této symbióze vychovávajících prostředku dítě může pojmout svět a proniknout do něj. Role vychovatele se potom stává podstatnou, protože se mu propůjčuje část světa. Jak uvádí Naděžda Pelcová ve své knize *Výchova k humanismu*, vychovatelství je potom spojení: „*Já, vychovatele, Ty vychovávaného a světa.*“¹¹ Já a Ty jsou součástí dítěte i vychovatele, jsou zvučným i němým dialogem.

Kompetence k výchově potom vznikají v odpovědnosti, která byla dítěti dána. Není to odpovědnost pouze za sebe, ale za vše ostatní, ke kterému cítí stejnou nutnost ochrany a péče jako sám k sobě. Před vychovatelem se potom ustanovuje potřeba celoživotního vzdělávání, bez kterého není schopen dítěti zrcadlit adekvátní obraz světa. Otázka o tom, kdo jsme, může být tedy zodpovězena pouze ve vztahu s druhým člověkem, v bytostné sounáležitosti a odpovědnosti.

¹¹PELCOVÁ, Naděžda. *Výchova k humanismu : studijní texty rozšiřujícího studia učitelů ON a ZSV*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1999. 81 s. ISBN 80-86039-77-3.

4 Filosofie dialogu 20. století

Pro to, abychom dokázali plnohodnotně porozumět významu setkání musíme si přiblížit pojem dialogu a také to, co tento pojem ve 20. století znamená. Slovo dialog pochází ze spojení řeckých slov dia a logos. Dialog je tedy to podstatné, co zaznívá skrze slovo. S prvními dialogy se můžeme setkat již v antickém Řecku, kupříkladu v Sokratově tradici a poté v Platónových dílech. Význam antického dialogu se značně liší od pojmu, který byl předložen moderními filosofi. V tomto pojetí jde hlavně o hledání vyšší pravdy věcí lidských, jichž lze dialogem docílit. Pod tím se nalézají otázky ve tvaru, co je špatné a co je dobré, co je zbožné a co je bezbožné, co je krásné a co ošklivé, co je spravedlivé a naopak, co nespravedlivé. Antický dialog byl rozhovorem. Promlouváním a hledáním cesty, kterou by se měli dva spolu hovořící ubírat, aby byl nalezen cíl hledání stanovený na začátku.

Oproti tomu je dialog moderní doby značně rozdílný. Nejde o rozhovor, metodu ani o otázky, které se v něm kladou. Není důležité ani dané téma samotného dialogu. Hlavní je vztah. Vztah jednoho ke druhému. Vztah, který se utváří tváří v tvář. Díky němu se formuje naše Já v přesahu, vyvěrající a měnící se v Ty. V rámci tohoto vzorce jsme schopni se identifikovat a reflektovat jako osoba, stejně tak jako jedinec. Tento typ dialogu není žádným způsobem ukotven ve filosofii. On sám je formován nad filosofií, vytváří náš svět a to, jak se k němu vztahujeme.

4.1 Dialogický princip a jeho vývoj

První pramen dialogického myšlení 20. století bychom mohli, podle Martina Bubera, situovat do roku 1785, kdy světlo světa uzřela myšlenka „Bez Ty je Já nemožné“¹². Objevuje se v korespondenci německého filosofa a spisovatele Friedricha Jacobiho, který se snaží vytvořit novou teorii poznávacího realismu, kde by se vzájemně nevylučovaly rozum se smysly a skutečné by bylo založeno na víře, zkušenosti a zjevení.

12 POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu : (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. 2. vyd., 1. vyd. v nakl. Ježek. Rychnov nad Kněžnou : Ježek, 1995. 106 s. Filosofické texty, Velká řada ; Sv. 4. ISBN 80-85996-01-4, str. 10.

Inspirací mu je David Hume. Sám významně ovlivňuje Georga Hegela o to kritickým vztahem ke Kantově filosofii.

Jak již bylo uvedeno výše, princip dialogu se stává hlavním tématem po ukončení první světové války. Její důsledky společně s přílišným materialismem přinášejí mnohé negativní jevy, mezi kterými je nejvíce znatelný pocit odcizení. Potřeba změny zaznívá jak z úst obyčejných lidí, tak rovněž i filosofů, teologické a akademické obce.

Filosofie dialogu se vyvíjí společně s existencionalismem a stává se směrem, který se s ním úzce prolíná. Dalibor Hejna k tomuto tématu blíže uvádí: „*Tyto počátky existenciálního myšlení jsou spjaty s reakcí na jednostranné projevy německého klasického idealismu, zvláště ve filosofii Hegelově, která snížila člověka na pouhý vývojový moment absolutní idee a plnost skutečnosti převedla na nutnou souvislost pojmu. Proti nadvládě obecného tak filosofie existence prosazuje svébytnost a neodvoditelnost konkrétního lidského jedince, jemuž jako jedinému ze souboru všeho jsoucího přisuzuje označení existence.*“¹³

Na téma dialogického principu vzniká řada děl od autorů zvučných jmen jako Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner a Emmanuel Lévinas. V této skupině se rovněž nachází i Martin Buber, jehož spisy vedou k obohacení a formování filosofie dialogu. Mezi nejvíce přínosné se pak řadí dílo *Já a Ty*, vydané roku 1923. Tato kniha upoutává pozornost Karla Heimse, který jí označuje za průlomové. Dokonce jí řadí před tak významné historické momenty jako objevení Ameriky či popsání heliocentrické soustavy. Podle něj je lidský svět ukázán v diametrálně odlišné perspektivě, než tomu bylo doposud. Vzniká zde nová vztahová dimenze, která nabízí zcela jiný svět.

Dílo *Já a Ty* je nepopíratelně zlomové. Myšlenka moderního dialogu je zde plně zobrazena, na rozdíl od dob dřívějších, kde, jak uvádí Jolana Poláková, chybí koncept „*dialogického porozumění*“¹⁴. Pro Martina Bubera je dialog vyjádřením dvojího pohledu na člověka. Oba dva tyto pohledy se vzájemně mísí a prolínají a zároveň jeden bez druhého nemohou existovat. Jedná se o individualitu a osobu. Individualita v nás zobrazuje předmětné věci. K takovým věcem si nevytváříme vztah, nedáváme jim žádný

13 HEJNA, Dalibor. *Současné filosofické směry*. Vyd. 1. Ústí nad Labem : Univerzita J.E. Purkyně, 2002. 108 s. ISBN 80-7044-395-2 (brož.), str. 26.

14 POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu : (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. 2. vyd., 1. vyd. v nakl. Ježek. Rychnov nad Kněžnou : Ježek, 1995. 106 s. Filosofické texty, Velká řada ; Sv. 4. ISBN 80-85996-01-4, str. 10.

význam, nejsme vázáni osobními prožitky. Vzniká tak slovní dvojice Já a Ono. Naopak osoba je hlavním životem dialogu. Zde vzniká a utváří se. To vše díky protějšku, který nám umožňuje díky setkání společně prožívání jedinečné chvíle. Vzniká tak druhá slovní dvojice Já a Ty.

Jsou tací, kteří plně neprostupují filosofií Martina Bubera, a proto chybují v základním rozlišení vztahové nutnosti mezi Já a Ty. Základní slovo Ty je podle nich možné ovládnout a tím tedy nechat podrobit druhému. V takových případech se jedná o nepochopení základních myšlenek celého spisu. Ty je křehký dotek transcendence, který nemůže být podroben síle. V okamžiku pokusu o zpředmětnění Ty mizí a ukazuje se nám Ono.

Kromě špatného výkladu základních slovních dvojic se Martin Buber také setkává s přímou kritikou své dialogické koncepce. Jedna ze stěžejních konfrontací přichází ze strany Karla Jaspere. Jaspers se s Buberem v mnohém inspiroval a vylučoval. Jde jim především o zakotvení člověka v bytí. Pro Jaspere je to nekonečný proces, kde člověk může nalézt sám sebe pouze ve vztahu s transcendentem prostřednictvím víry. Zároveň ale Buberovi vytýká příliš osobní pojetí Boha. Proti němu Jaspers staví statické vše obepínající absolutno, což je pro změnu kritizováno Buberem, který jej považuje za umrtvující koncept, neschopný pojmutí Ty. Karl Jaspers v zahrnutí takového absolutna člověku předkládá sílu naprosté svobody. Naopak Martin Buber svobodu člověka pojímá jako součást božího konceptu. Linie tohoto sporu naskýtá křehké vymezení filosofie dialogu a také nový náhled na tuto problematiku.

Samotné filosofii Martina Bubera jsou velmi blízko myšlenky francouzského, křesťansky orientovaného existencialisty Gabriela Marcela. Moderní člověk je podle něj ztracen v uvědomělých či neuvědomělých sociálních funkcích naší společnosti. Cítí se být v rozporu a to mezi dvěma stavy, jménem a bytím. Vysvětluje to takovým způsobem, že si občas, na malý okamžik života, uvědomíme naši prázdnotu a nenaplnění. Víme, že tento stav je nepřirozený, ale ve stejnou chvíli si přejeme tihnout k něčemu vyššímu, přesahujícímu náš dosavadní svět. Pocity jmění nás svazují a my se z nich chceme vyprostit. Přiblížit se k bytí, založenému na lásce s druhým člověkem. Marcel takové bytí nazývá spolubytím. Nesmíme si jej však plést s druhem pokleslé lásky, ve které je přimíchán pocit vlastnit. Nazývá ji láskou posesivní kterou zajímá jen ona sama. Člověk

se nám pak přeměňuje na objekt a vzniká Ono. Existence Ty je závislá na lásce nepodmíněné. Já se otočí do svého středu a začne milovat nejdříve samo sebe, vytvářející si základ vztahu pro Ty.

Na filosofické scéně se objevuje Emmanuel Lévinas, který se narodil roku 1906 v litevském Kaunasu. Část svého života tráví na Ukrajině a poté i s rodinou emigruje do Francie. Studuje ve Francii v Strasbourgu a v Německu v Freiburgu. Nejdříve se inspiruje u Husserla a také Heideggera, ale postupně se distancuje od obou a zaujímá své vlastní stanovisko. S Martinem Buberem sdílí základ v židovské tradici, i když ne zcela. Emmanuel Lévinas se nepřiklání k chasidismu, ale k Talmudu¹⁵, tedy židovskému učení založeném na racionální moudrosti vykládající tak víru, etiku a židovské tradice. Sám označuje za nepostradatelnou součást filosofického myšlení metafyziku, která se snaží zprostředkovat kontakt s transcendentem, po kterém přirozeně toužíme. Nikdy ho však nedosáhneme ani neuchopíme, protože nám je příliš vzdáleno.

Lévinas poukazuje na špatné vymezení novodobého člověka. Jeho Já je potlačeno v rámci celku, takzvané Totality. Ztrácíme schopnost kontaktu s přírodou i s dalším člověkem. Bytí se pohybuje ve zvláštním prostoru mezi nicotou a uskutečněním. Klíčový moment nastane v tváři druhého člověka. Jolana Poláková ve své knize Filosofie dialogu k tomuto tématu uvádí: „(...) jde o beztvaré a odstrašující bytí v jakémsi slabém smyslu, zakoušené například ve chvíli nespavosti, prázdny, neosobní – ale přesto se ještě neproměňují v nicotu. Vláda tohoto mrtvého, anonymního, nesmyslného bytí bez tváře, které vzbuzuje jakousi metafyzickou hrůzu, může být podle Lévinase zlomena, vstoupí-li na scénu konkrétní, existující, živá věc ve své plnosti a smysluplnosti.“¹⁶ Je pro nás velmi důležité naučit se porozumění a toleranci. Jen tehdy nastane bod, kdy nahlédneme druhého člověka a setkáme se s přesahem, který se zrcadlí v každé tváři.

15 Talmud = (hebrejské učení) souhrnný celek židovského zákona (judaismu) skládající se ze dvou částí – Mišny a Gemary. Jsou dvě verze Talmudu, pramenící z různých diskuzí nad Mišnou, Talmud palestinský (či jeruzalémský) byl dokončen přibližně v 5. století a Talmud babylónský v 6. století. Jde o monumentální text, který nevymezuje žádná dogmata, ale vede diskusi, proto se v textu zdůrazňuje, že každý se musí snažit „Tóře naučit“ a ne se naučit Tóru. Talmud je interpretací tóry, přináší neukončenou diskusi nad životem, věděním. Přispěl stejně jako Tóra k vytvoření judaismu. Talmud není dílem jednoho autora, spočívají zde výroky více než 2500 učenců za období přibližně šesti století. Nejznámější část Talmudu v nežidovském prostředí jsou Výroky otců. V historii pravidelná nesmyslná napadání a pálení tohoto textu ze strany církve pramení z antijudaismu. *Filosofický slovník*. 2. opr. a rozš. vyd. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 1998. 463 s. ISBN 80-7182-064-4.

16 POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu : (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. 2. vyd., 1. vyd. v nakl. Ježek. Rychnov nad Kněžnou : Ježek, 1995. 106 s. Filosofické texty, Velká řada ; Sv. 4. ISBN 80-85996-01-4, str. 30

Ve své knize *Čas a Druhý*, která byla vydána roku 1947, se Lévinas pokouší, stejně jako řada dalších filosofů, vysvětlit téma člověka a jeho osudové samoty. Uvádí, že člověk v některých případech své osamocení překračuje pouze iluzorně. K tomuto mylnému úsudku nás vedou prožitky, které jsou spojené s předmětným světem. Získáváme tak zkušenost nutnou k vlastnímu přežití, ale zároveň nejsme schopni konfrontovat druhého, jenom sami sebe. Dostává se nám poznání, nikoliv vztahu. Pouze v čase, jako v živém předmětu bez ustrnulosti, jsme schopni nahlédnout přímo tváří v tvář. Lévinas popisuje, že v takovém okamžiku se k nám dostává od druhého silnějšího autoritativního prvku, který nás nutí přijímat lásku, jím utvořenou ve vztahu. Obracíme se z osamělosti: „*Skutečnost lidského osamění, z něhož se druhý člověk se „smrtí v srdci“ obrací ke mně, nejsilněji otřásá mým ontologickým postojem.*“¹⁷ Přímý pohled nás vede k uvědomění si vlastní svobody, naplněné spravedlivým dílem druhým. Ten se nám jeví jako transcendence, přesah, ve kterém je zahrnut princip nekonečna. Takovému vztahu se plně odevzdáváme, bez odříkání a bez překážek. Zároveň se stáváme odpovědnými nejen sami za sebe, ale také i za druhé.

Lévinas považuje etiku za nedílnou součást filosofie dialogu. Je to z toho důvodu, protože jako jediná má schopnost zprostředkování skutečnosti; vyvolává nerovnost sil, která se ustanovuje ve prospěch druhého. Cesta setkání u něj vede jakousi oklikou, na rozdíl od Martina Bubera, který si zakládá na přímém oslovení, na vzájemnosti vztahu jednoho k druhému. Přímé i nepřímé oslovení vede k společnému závěru a tím je boží transcendence, která se dokáže zobrazit pouze ve vztahu.

Lévinas s Buberem svými díly plně otevírají světu koncepci dialogického principu. Toto téma se začíná stále více popularizovat. Není proto divu, že v osmdesátých letech dvacátého století roste počet těch, kteří se filosofií dialogu začínají zabývat. Jedním z nich je i Philip Nemo, který se inspiruje právě Lévinasovou filosofií. Ve svém raném období sepisuje knihu *Job a přebytek zla* vydanou v letech 1978. Motivem knihy je zkoumání fenomenologie zla, kde nám dialog mění prožívání a umožňuje nám pozitivní vztah k dobru a tedy i k Bohu.

17 POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu : (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. 2. vyd., 1. vyd. v nakl. Ježek. Rychnov nad Kněžnou : Ježek, 1995. 106 s. Filosofické texty, Velká řada ; Sv. 4. ISBN 80-85996-01-4, str. 32.

Ve stejné době jako Philip Nemo se ve filosofickém dialogu prosazuje Jean-Luc Marion. Narodil se roku 1949 ve francouzském městečku Meudon. Působí především jako filosofický myslitel a také učitel na pařížské Sorbonně. Tvoří řadu děl, kde se snaží ukázat Boha v jiném světle, nikoliv jako jakousi entitu nad námi, ale jako lásku, prostupující vším kolem nás. Velmi přínosné je pak jeho rané dílo *Idol a distance*. Figurují zde dva pojmy, idol a ikona. Tato slova v sobě nesou božské, ale zároveň se liší ve své formě, jakou se zprostředkovávají. Idol je Marionem vykládán jako obraz odrážející božské prožitky v nás. Je to schopnost vidět, tvořící se ještě dříve než prohlédneme. Naopak ikona je stav, který vize přímo vyvolává, je tvůrčím záměrem vidění. Je to transcendence, díky které jsme schopni vést dialog s Bohem. Díky Jean Lucovi Marionovi se filosofie dialogu posouvá novým, doposud nepoznaným směrem.

Po Jeanovi-Lucovi Marionovi přicházejí mnozí další, zajímaví se o dialogický princip jako například Hans Walderfels, Bernard Casper nebo Ferdinand Ulrich. Nutnost sdílení, tolerance a navázání opravdových vztahů je v dnešním globalizovaném světě potřebná více než kdy jindy. Bez vztahu, který vzniká mezi námi, druhým a transcendentním přesahem k něčemu vyššímu nebudeme nikdy schopni dojít sebereflexe a sebeidentifikace. Ztráta této schopnosti by znamenala izolaci jednoho člověka od druhého a zároveň neschopnost uvědomění se.

5 Setkání ve filosofii Martina Bubera

5.1 Já a Ty, Já a Ono

Filosofie Martina Bubera je založena na dvou slovních dvojicích. Tato dvojice odráží dualitu světa, ve kterém žijeme. Jeho dualita se rovněž odráží i v nás. Spatřujeme ji právě v oněch dvou slovech. Prvním a také základním slovem je Já a Ty. Druhým pojetím je Já a Ono. Tato slova nejsou slova nesoucí nějaký význam, ale vyjadřují poměry, které určují existenci bytí v ně. Jejich význam v nás odráží to, jakým způsobem jsme se schopni naší bytostí podílet se v bytí nějaké existence: „*Kdo říká jedno ze základních slov, vstupuje do něho a stojí v něm.*“¹⁸ Pokud říkáme Já a Ono, jsme určeni tím, co děláme, tím, co konáme, tím, co si myslíme. Já a Ono je vyjádřením našeho života ve kterém žijeme, je vyjádřením našich tužeb a potřeb, vnímáním světa kolem nás, věcí nás obklopujících a také naší vlastní zkušenosti. Má své hranice, které není schopno ani nemůže překročit. Naše zkušenost nás ovlivňuje. Zakoušíme svět, ale svět se na naší zkušenosti nepodílí. Dovoluje nám se ho dotknout, ale to je vše: „*Svět jako zkušenost patří k základnímu slovu Já – Ono.*“¹⁹

Já a Ty a Já a Ono jsou diametrálně rozdílné ve svém vlastním základu. Vztah Já a Ty je jiný. Dokáže přesáhnout hranice nějakého Onoho. Slovo Já a Ty tvoří takzvaný svět vztahu, u kterého můžeme nalézt tři sféry. První je spojena s živou přírodou. Patří sem rostliny a také zvířata, jejichž pro nás němé tváře na nás upírají své oči. Vztah k nim dosáhne jen na okamžik, protože jim chybí dar řeči. Martin Buber ve své knize *Já a Ty* uvádí příklad stromu. Pokud se na něj zahledíme, je zde možnost pozorovat několik hledisek, které nám strom nabízí. Můžeme v něm zahlédnout stojící, nehybnou věc, která hoří, dá se z ní vyrobit papír či použít jako okrasa do zahrady. Ale také je strom zdrojem života, který v něm proudí. Míza, která strom napájí silou, mu umožňuje rozprostřít své větve až ke slunci, zesílit, naplnit plody a zazelenat listy. V neposlední řadě je zde možnost toho, že strom uvidím jako Ty. Strom i v tomto případě neztrácí své základní vlastnosti, právě naopak, stále je s nimi plně konfrontován. Přesto můj pohled na něj se mění. Strom již není Ono, něco. Stává se mým partnerem, společníkem.

18 BUBER, Martin. *Já a ty*. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1995. 120 s. ISBN 80-7198-042-1, str. 7.

19 Tamtéž, str. 9.

Druhým vztahem je vztah člověka s člověkem, kde se Ty může vytvořit, přijímat i dávat, sdílet se. V tomto vztahu není žádné on, ona, ale Ty: „*Není vymezenou povahou, něčím, co lze poznat ze zkušenosti a popsat to, není volným svazkem pojmenovaných vlastností. Ale nemaje sousedů, je nedílným Ty a naplňuje celé nebe. Ne, že by nebylo nic jiného než On: ale všechno ostatní žije v jeho světle*“²⁰. Tak jako strom, člověk nepřichází o svůj vzhled ani vlastnosti. Něco jiného je, když se zaměřím pouze na ně. V tom případě se pro mě člověk stává zpátky On nebo Ona. Tedy ztrácím vztah mezi Já a Ty. Ty se stává předmětem mé zkušenosti, zaniká, protože jeho existence ve zkušenosti existovat nemůže. Ty není možné nalézt, je to odpověď celé mojí bytosti. Nikoliv její pouhé části či zkušenosti. Bez Já by nemohlo být Ty, přesto není Já dostačující podmínkou pro existenci Ty. Setkání tváří v tvář s Ty jde dojít pouze kombinací všeho.

Poslední vztah je vztah s duchovními jsoucný. Nejsme schopni zahlédnout jejich existenci bytí, přesto cítíme, že se pokoušejí o vztah mezi Já a Ty. A my nejsme vůči nim hluchí. Odpovídáme jim zpátky, přestože nemůžeme říci přímo Ty. Tato duchovní jsoucná nám dávají možnost prostoupit každé Ty jimi samými.

Chápání času se se slovy Já a Ty a Já a Ono mění. Ty je odrazem přítomnosti, konkrétního vztahu v konkrétní chvíli. Naopak Ono je chápáno jako děj minulý, ve kterém přítomnost není uskutečnitelná. Proto, když člověk nevyhledává Ty, ale pouze ono, žije v minulosti bez možnosti přítomnosti. Ono je předmětové a obsahové. Pokud se člověk váže jen k němu, nikdy nepozná transcendentno. Založí a upíná svůj život na ideály, které jsou bezpředmětné a zbytečné. V takové rovině se nyní nachází lidská populace. Jejich ideály stojí nad nimi a nejsou jim rovnocennými společníky, kterými by měly být. Takové lidstvo je pouze ono, není zde žádný přesah vyšších hodnot, není zde obrácení k Ty. Neuvědomuje si potřebu sdílení druhého, neuskutečňujeme vztahy.

Martin Buber spatřuje v pojmech Já a Ty vzájemnost. Stejně tak jako Já působí na Ty, Ty působí na Já. Kupříkladu z hlediska učitele, který se snaží formovat a utvářet žáky, tak žáci utvářejí a formují svého učitele. Je zde totiž důležitý prvek, který si můžeme představit jako spojující sílu, která nás vymezuje vůči světu a celý se nám ho snaží předložit: „*Láska je působení, jehož oblastí je celý svět.*“ Lásku si mnozí z nás představují jako cit či pocit individuálně vymezený každým z nás. Ale city a láska jsou rozdílné. City jsou jakýmsi statickým dojmem, který uchováváme uvnitř. Ale láska je

20 BUBER, Martin. *Já a ty*. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1995. 120 s. ISBN 80-7198-042-1, str. 11.

sloveso. Láska má v sobě skrytý pohyb a děj. Láska je jeden z hlavních vztahů, které si mezi Já a Ty dokážeme utvořit. Řadí se k jednomu z nejdůležitějších prvků, bez kterého by vztah mezi Já a Ty nemohl fungovat. Takovém vztahu nalézáme pocit zodpovědnosti vůči druhému. Sama láska je schopna zahrnout každého, netvoří výjimky a netvoří podmínky. Prostě zde je. Úkol každého Já je takový, aby se naučilo takovou lásku vyjadřovat. Jenom v takovém případě se opravdová láska utváří. Některé její formy však nejsou schopny takového stavu, jaký je nutný pro její tvorbu. Schopnost lásky je potom taková, že nechává uzříť celé Ty. Pokud toho nejsme schopni, nikdy nenahlédneme pravé Ty. Takové lásce se říká slepá, kde nejsme schopni nazříť celé Ty, ale pouze jeho určité části. My sami budeme slepí, bez možnosti nazření na druhého, ať je to živá příroda nebo osoba.

Navázáním vztahu mezi Já a Ty se nám Ty stává něčím zvláštním. Stává se naším centrálním bodem, rovnocenným partnerem. Takový okamžik ale netrvá dlouho. Rozplyne se během několika okamžiků. Ve své podstatě to znamená, že druhý, kterého jsme před chvílí viděli tváří v tvář, se nám opětovně stane Oním. Předmětem, pohybujícím se v našem okolním světě s vlastnostmi a vzhledem. Martin Buber ve své knize *Já a Ty* popisuje setkání se zvířetem. Byla to kočka, která náhodou opustila bezpečí svého vyhrátého pelíšku a zkřížila mu cestu. Jejich pohledy se setkaly a on uzřel Ty. Byl to malý a velmi ceněný okamžik, který se vzápětí rozplynul. A znovu zde stál jen muž a kočka mířící každý svojí vlastní cestou. Kočka se stala předmětem. Stala se Oním. Není možné, aby se dělo něco jiného. Je potřeba nutnosti lásky, která se v okamžiku naplnění vztahu vytrácí: „*Ono je věčná kukla, Ty věčný motýl. Jenomže to nejsou vždycky stavy, které po sobě jasně následují; je to často zmatené dění s hlubokou dvojakostí.*“²¹

Vztah Já a Ty se objevuje již na počátku lidského bytí. Přírodní národy, které stále v těchto dnech existují, dávají tomuto vztahu mnohem větší význam než naše civilizace, která se vyznačuje přílišným zpředměťňováním. Vždyť již v pouhém pozdravu můžeme spatřovat větší důraz na vztah ke druhému. Kupříkladu v řeči Kafrů, jejichž pozdrav v doslovném překladu říká: „vidím Tě“. V jejich životě se objevuje duch, magie, mana, která dává i neživým předmětům nádech vztahu: „*Já povstává z rozštěpení prazážitků, vitálních praslov „Já působící na Ty“ a „Ty působící na Já“ (...).*“²² Kde se Já objevuje

21 BUBER, Martin. *Já a ty*. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1995. 120 s. ISBN 80-7198-042-1, str. 18.

22 Tamtéž, str. 20.

současně se vznikem vztahu Já a Ono, ale později než se vznikem vztahu Já a Ty. Tato základní slova jsou tvořena díky přírodní skutečnosti. Jedno z jejího sepětí, druhé z její oddělenosti.

5.2 Tvorba vztahu

Každá lidská bytost ve svém vývoji vytváří takový svět vztahů. Jsme jím určeni již v lůně matky, které pro nás po dobu devíti měsíců znamená celý vesmír. Toužíme po sepětí s něčím dalším, aniž bychom si takový stav plně uvědomovali. V momentu narození začínáme realizovat naší vztahovou potřebu. Nikoliv okamžitě, ale postupně. Získáváme zkušenosti, nabýváme vědomosti, a to hlavně díky umožněným setkáním. Oči dítěte nemusí být přivyknuty vidění a přesto jeho ručičky šmátrají do prázdna, toužíce po doteku. S prvním zrakovým vjemem se naším společníkem může stát plyšový medvídek, hračka. Neživá věc, přesto je pro dítě nepostradatelně důležitá. Směřuje k ní zrak, doteky, navazuje pro nás nesrozumitelné rozhovory. Postupně si skládá jednotlivé dílky. V takových setkáních je obsaženo především Ty. Pro Já ani Ono není v takovém světě ještě místo: „*Na počátku je vztah: jakožto kategorie podstatného bytí, jakožto připravená uchopovací forma a duševní model; je to apriorita vztahu, je to vrozené Ty.*“²³ Ty bychom mohli označit za pud, který máme přirozeně daný. Dítě tedy již od narození touží po druhém, po kontaktu a po setkání.

Postupem času se z Ty vynořuje Já. Naše setkání končí a začínají, stejně tak jako navázané vztahy. Já se ze začátku přiklání k Ty. Dalo by se říci, že Já je maskováno jako chameleon. Pomalou změnou vztahů se stále více zviditelňuje, až nadchází okamžik, kdy se vyčlení úplně. To s sebou nese i vznik základní slovní dvojice Já a Ty. Rodí se naše osobnost a jsme schopni si uvědomit vztahy, které tvoříme. Ale stále nevnímáme předmět jako takový. Až po skutečném odštěpení Já se utváří druhá slovní dvojice Já a Ono. V tomto bodě dítě plně poznává svět, ztotožňuje se s vlastnostmi objektů a s časovou, kauzální a prostorovou skutečností, ale pouze na základě vztahu Já a Ty, kde se Ty stává protějškem: „*Neboť patří k základní pravdě lidského světa, že jenom „Ono“ může být pořádáno. Pouze tehdy, když věci přestávají být naším Ty a stávají se naším Ono, lze je*

²³ BUBER, Martin. *Já a ty*. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1995. 120 s. ISBN 80-7198-042-1, str. 24

koordinovat. Ty nezná žádnou koordinační soustavu.“²⁴ Ono nám neumožňuje setkání, ale přesto bez něj nejde žít. Je součástí celku, který tvoří naši realitu všedního života. Je nepostradatelnou minoritní částí nás samých. Nelze ho však považovat za cíl, protože takový cíl bez vztahů by nás vedl jen k prázdnotě: „*To co existuje, se mu otevírá v dění a to, co se děje se mu odhaluje jako bytí (...).*“²⁵ Záleží jenom na nás, jakou důležitost jednotlivým věcem přikloníme. Vztahy jsou jiné, jsou nahodilé, ale odráží se v nich smysl a řád celého kosmu.

Ono nemá zásadní význam pouze pro jednotlivce, ale také pro celou společnost a její historii. Zrcadlí v sobě postupnou obměnu světa. Nejdříve se projevuje v základních kulturních společenstvích, která většinou nesou podobný strukturní vzorec. Svět takové kultury je předmětně jednoduchý. Když na sebe začínají společenství působit, zkušenost se postupně rozšiřuje nejen vlastním přičiněním, ale také přijímáním zkušenosti od druhých. Předmětný svět se tedy zvětšuje ruku v ruce se zkušeností, která do kultury byla zanesena i v ní samotné vytvořena. Otázkou zde je, proč kultury toto přijímají za své? Hlavním důvodem je větší šance jednotlivce i jeho společenství na přežití ve světě, který byl poznán buď přímou nebo nepřímou cestou. V přímém poznání zakoušíme vlastní zkušenosti. Nepřímé poznání je nám dáno znalostmi. Je zde ale nebezpečí. Díky zkušenosti jsme lépe vybaveni na předmětný svět, ale oslabuje se naše schopnost vstupovat do vztahu Já a Ty.

Podle Hanse-Georga Gadamera je společnost systémem soustřeďujícím se do středu. Abychom do tohoto středu mohli vstoupit, je nutný předpoklad myšlení, ale také prožívání sebe sama. Společnost založená na vztahu vytváří společenství, kde je zahrnut člověk i Bůh. Bůh nemá žádné hranice, je to transcendence, věčné Ty stále znovu se nám připomínající. Ve společnosti bez možnosti vztahu se stáváme částí masy. Neosobním předmětem bez vlastní vůle a také odpovědnosti.

Každý člověk je jako bytost ve všech stránkách unikátní. Je to dáno naším vývojem, výchovou a také zkušeností, získanou během let. Jedno nás ale spojuje celek, bez kterého bychom se nemohli nazývat lidmi. Je to společná konstrukce, která se vyvíjí hluboko v našem nitru. Je to Duch, ale v odlišném významu, než jak ho vnímáme dnes: „*(...) označuje se jím totiž ona část člověka, jíž je vše celistvé od základu cizí a protivné*

24 BUBER, Martin. *Já a ty*. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1995. 120 s. ISBN 80-7198-042-1, str. 27.

25 BUBER, Martin. *Já a ty*. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1995. 120 s. ISBN 80-7198-042-1, str. 28.

(...)“²⁶. Martin Buber jej připodobňuje ke slovu a k řeči, která proudí našimi ústy, spojující naše myšlení, náš projev a druhého. Duch se nenachází přímo v naší osobě, ale je to jakýsi středobod mezi Já a Ty. Je to prostředí, kde může vzniknout vztah a naplnit se, ale pouze za těch podmínek, kdy se Ty odevzdáme celou naší bytostí. Ty se nám zjeví. Je ale třeba ticha, naprostého mlčení, aby se zde Ty mohlo plně objevit. Každá naše odpověď jej posunuje stále hlouběji do světa předmětu. Ale i na úplném dně zpředmětnění se každé Ono může zase proměnit v Ty. Uvedme si příklad v rámci poznání, kde poznáváme jednotlivce, osobu. Naše nazírání je na něj v přítomnosti nazíráním na Ty. Když o takovém člověku přemýšlíme později, musíme si vybavit jeho předmětnou stránku. Tedy jeho vlastnosti, vzhled, pocit, který jsme cítili při setkání s ním. Nyní se nad ním zamýšlíme jako nad předmětem. Ale takový předmět má v sobě vtisknutou pečeť, kterou jsme mu dali my sami v době setkání. Bez vzniku vztahu nelze znovu vzkřísit Ty z minulosti. Ti, jež nejsou schopni utvoření vztahu, jej stále udržují pouze v předmětu. Duch nemůže být naplněn, jeho živý otisk je prázdný.

Ono není samo o sobě špatné. Chyba je v nás. Dáváme hmotě příliš velký význam a ta pak přerůstá do oblundných rozměrů, až zaslepí každý kousek Ty i Já.

5.3 Osoba v filosofii setkání

Jak již bylo řečeno v předchozí kapitole, člověk je bytostí binární, ustanovující se na prvku dvou slovních dvojic. Tyto slovní dvojice se podílejí na vytváření každého Já. Vznikají tak dva lidské postoje, jeden pro svět předmětu, druhý pro svět vztahu. Oba tyto postoje vzájemně existují ve shodě, ale přiklánějící se k jednomu nebo k druhému principu. Ve světě předmětu se Já nazývá individualita. Ta se vymezuje na základě zkušenosti a užívání, ve významu uspokojování svých vlastních potřeb. Vzniká tak slovní dvojice Já a Ono. Z člověka tíhnoucího spíše k této stránce se stává jednatel. Chybí mu osobní přístup a jednání. Sám říká: „*Já jsem takovýto*“²⁷. Já je subjektem, vymezujícím se vůči druhým, pokoušejícím se odlišit. Zároveň dobývá, manipuluje a zkouší ovládnout vše kolem sebe. Ve světě Já a Ono neexistuje odpovědnost, slouží jen jako prostředek

26 BUBER, Martin. *Názory : (výběr z myšlenek Martina Bubera)*. Vyd. 1. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s. Člověk v zrcadle ; č. 4. ISBN 80-85844-25-7, str. 30.

27 BUBER, Martin. *Já a ty*. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1995. 120 s. ISBN 80-7198-042-1, str. 52.

k dosažení vlastních přání a tužeb. Já je do sebe zároveň hluboce zahleděno, nevšímaje si okolního světa. Martin Buber uvádí, že příklon k individualitě se děje především na základě strachu ze samoty. Neuvědomujeme si, že naše Já se vydává do iluzorního světa, kde se na něm snaží uskutečnit princip Ty. Takové základy vztahu jsou ale nepřirozené, a proto se nikdy nemohou plně rozvinout. Ty se staví do opozice. Proto sami se sebou jednáme jako s předmětem, neznajíce se i když si přejeme dojít naplnění.

Opakem individuality je osoba. Ta uskutečňuje Já na principu subjektivity. Vznikají zde tak vztahy. Osoba se snaží přiblížit se Ty svojí přímou participací v tomto světě. Dotýká se tak něčeho vyššího. Věčného života, který v Ty proudí. Čím větší snaha o účast, tím se stáváme osobnějsími a také odpovědnějšími. Odpovědnost není jen etickým principem, ale také odpovědí na naše vlastní pocity a životní otázky. Přerod jednotlivce na osobu je svěřen výchově. Výchova je v tomto smyslu vnímána nikoliv jako pomyslný dril vědomostí a hodnot, ale rozvíjení schopností. Oba uvedené příklady nevedou člověka do světa vztahu, ale samoty. Jak uvádí Naděžda Pelcová ve své knize *Výchova k humanismu*, Martin Buber vidí právě smysl výchovy ve světě, který nám byl svěřen a za který cítíme zodpovědnost. Dítě se snaží dostat hlouběji do takového světa. Jeho výchova je vedena nejen vychovatelem, ale také i světem a společností. V tomto čtverci se vytváří vzájemné působení jednoho na druhého: „*Výchova je tedy událostí rozhodnutí všech zúčastněných Já i Ty, zda milujeme svět tak, abychom byli s to za něj převzít odpovědnost*“²⁸. Výchova je péčí a starostí, je to závazek i radost. Je to krok k přiblížení se otázky o tom, kdo jsme. Ale jednotlivci na ní nebudeme moci nikdy odpovědět.

Přerod jedince v osobu nám plně otevírá svět setkání. Každý nový člověk, který se vynořil ze světa předmětu, nás přibližuje k věčnému Ty. Věčné Ty bychom mohli nazvat jako Bůh i když tento pojem je těžké uchopit. Ve světě, který známe my, je slovo Bůh obtěžkáno řadou negativních vlastností. Lidé jej uvedli do předmětu, nedokázali jej udržet v rovině vztahu Ty. Není to tedy chyba pojmu, ale slova, za které se schovaly války, lidská hamižnost a lačnost po přepychu. Přesto v něm je ukotvena nejvyšší transcendence, protože je to stále slovo, kterým nazýváme Boha.

28 PELCOVÁ, Naděžda. *Výchova k humanismu : studijní texty rozšiřujícího studia učitelů ON a ZSV*. Praha : Pedagogická fakulta UK, 1999. 81 s. ISBN 80-86039-77-3, str. 45.

Jak Bůh potřebuje nás, tak i stejnou měrou my potřebujeme Boha. Dává nám smysl našeho bytí. A my modlitbu, obět' a sami sebe. Je to společník krácející nám vstříc po stejné cestě. On ví, co od nás může očekávat. My nikoliv. On se nám dává jako setkání. Vidíme ho před sebou v bezprostředním vztahu k Ty. Tento vztah je tvořen celou naší bytostí, nevynechajíc jediný dílčí prvek nás samých. Nejsme v pohybu ani v ustrnulosti. Prostě jsme. Působíme na vše a přitom jsme v klidu, pojímajíc celý svět, který se nám jeví dvojí. Je zároveň smyslový i vztahový. Já je stále s námi, nemusíme ho potlačovat, je to naše součást, bez které by se svět vztahu neuskutečnil.

Každé Ty v lidské rovině je nuceno se opětovně přeměnit v Ono. Někteří, nespokojení s tímto stavem, se pokoušejí naleznout Boha, věčné Ty. Ale v samotě hledání ho nikdy nemohou uchopit. Stačí čekat až se nám sám zjeví ve skutečnosti, která zde stále je, ve vztahu: „(...) Bůh je bytí, které je naším bezprostředním, nejbližším a trvalým protějškem: bytí, které lze po právu jenom oslovovat, o němž však nelze vypovídat.“²⁹ Setkání s Bohem docílíme tím způsobem, že vykročíme naproti světu. On sám je obsažen v universu i uvnitř nás samých. Vzniká tak Ty, zároveň Já a poté vztah. Ten dává místo pro dialog a řeč. Zároveň je nositelem ducha a věčného Slova.

Mezi Boha a nás se mohou postavit překážky, které byly vytvořeny námi samými. Některé se dají překonat lehce, jsou pouze jakousi prodlouženou cestou k Bohu. U jiných se nám náhled na něj uzavře úplně. Tyto bariéry mají charakter neosobního vzdáleného předmětu a tím je Ono. V takové chvíli nám nezbývá nic jiného, než se otočit a naleznout jinou cestu. Odprostit se od předmětného a od smyslových statků. Ale jak takového člověka naučíme nevztahovat se na předmětné znovu? Odpovět nám je výchova, která by nás měla vést k sepětí, probudit nás. Otevřít nám jiné dveře. Zdeněk Kratochvíl připodobňuje výchovu na Platónovo podobenství o jeskyni. Člověk sedí na zemi připoután okovy. Je krmen, šacen a chráněn před vlivy počasí. Nic se od něj nepožaduje, žádný vztah ani reakce. Na protilehlou stěnu je mu promítáno loutkové divadlo. Předměty, stejně tak jako ve světě bez vztahu, jsou pouhými stíny. Osvobodit se může jen ten člověk, kterému bylo dáno odpoutat se od strnulosti pohledu. Uzřít Já a Ty. Je v něm probuzena touha po poznání, po nahlédnutí skutečnosti, po kontaktu s transcendentem. V Platónově podání se vrací zpátky do jeskyně a je opovrhován svými druhy. Ale je již

29 BUBER, Martin. *Já a ty*. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1995. 120 s. ISBN 80-7198-042-1, str. 65

nositelem jiskry, plamene vztahu, který mu byl jednou dán. Získává svobodu, ale zároveň odpovědnost za druhé v setkání.

6 Cesta člověka podle chasidského učení

Chasidismus je jednou z odnoží judaismu, ale také označuje politické hnutí. Pochází z hebrejského slova chasidim, v překladu znamenající zbožný. Chasidismus se tvoří v 18. století v Polsku a postupně se šíří do Ukrajiny, Haliče, Bílé Rusi a Uher. Faktory vedoucí ke vzniku tohoto směru jsou především zbídačení v důsledku válek, pronásledování a počínající rozpad Polska. Přispívají také vnitřní židovské okolnosti jako zklamání nad mesiášskými hnutími a následná tvrdá reakce rabínských kruhů. Hebrejská víra stagnuje a dostává se do krize. Její hodnoty upadají. Židovská veřejnost volá po obnovení základní náboženské osoby. Úpadek podporuje rovněž i bezdomoví tohoto semitského národa, ztráta pevného bodu, z kterého by se dalo vycházet. Vytrácí se tedy i typické dědictví náboženské víry. Bylo potřeba vzděláním obnovit základy judaismu, které postupně chřadly. V tuto dobu přichází Izrael ben Eliezer, muž zakládající první chasidské hnutí. Přibližuje tento směr obyčejným lidem. Říká, že svět a jeho podstata jsou ve skrytu dobré, protože je člověk obdařen radostí. Skrze askezi a odcizení není cesta k druhému a tedy ani k Bohu. Sám nepíše žádné dílo. Odkaz Izraela ben Elizeriho je uchován v dílech jeho následovníků jako je rabi Jakob Josef nebo rabi Dov Ber.

Kořeny chasidismu se upevňují. Je představena osoba takzvaného cadika. Cadik je zbožný muž, jehož vlastnostmi jsou spravedlnost, dokonalost a osvědčenost. Jeho čistota duše a skutků je inspirací pro mnohé další: „*Cadik je sám učení, které se stalo lidskou bytostí.*“³⁰ Jsou na něj upřeny pohledy, do nejmenšího detailu posuzující každý jeho krok, aby mohli zahlédnout to významné, objevující se v jeho jednání.

Počátky chasidského učení se odvolávají na *Tóru*, posvátnou knihu judaismu. *Tóra* je součástí takzvaného *Tenachu*, pěti knih Mojžíšových, ve kterých je obsažen židovský zákon. V úzkém kruhu rabínských vzdělců byl hledán její mystický základ, který se dochoval v kabale, nejdříve v ústním podání a poté byl zaznamenán do spisů, mezi kterými je nejvýznamnější *Kniha stvoření*, *Zohar* či *Kniha záře*. Tyto spisy mají za hlavní cíl výklad spojení člověka a Boha skrze tajemství čísel a slov. Sami kabalisté byli všestrannými učiteli, zabývající se meditací, studiem astrologie a spisů. Pokoušejí se o grafické znázornění proudění boží lásky a života, takzvané emanace, pomocí

30 WEHR, Gerhard. *Buber*. Olomouc : Votobia, 1995. 149 s. ISBN 80-85885-31-X, str. 57

sefirotického stromu, také známého pod názvem strom života. Kabalistické učení nezaniká, naopak se stává aktuálním tématem dvacátého století. Mezi její významné představitele se řadí Gerhard Scholem, současník Martina Bubera. Jejich práce je ale rozdílná. Gerhard Scholem se přiklání spíše k raným kabalistickým spisům, ale ani on sám se nevyhýbá povídkám a legendám s chasidskou tematikou. Ve svém díle Svět Chasidů uvádí: „V chasidismu je možné cokoliv, všechno se stává možným díky pouhé přítomnosti nějaké bytosti, která dokáže naslouchat, milovat a oddat se. A taková je i chasidská legenda: je to pokus o polidštění osudu.“³¹

Chasidismus, na rozdíl od kabalistického učení, klade důraz na význam radosti. Půsty a smutek nejsou dodržovány. Chasidismus se promítá do života obyčejných lidí. Jeho charakteristické rysy jsou tanec, vyprovázení nevěsty šabatu a zvláštní nože pro rituální oběti.

Martin Buber vydává několik knih, které mají přiblížit chasidskou tematiku. Jsou to *Chasidská vyprávění*, *Cesta člověka podle chasidského učení* a *Má cesta k chasidismu*. Naznačuje, že do dnešního světa je třeba zanést prvek chasidismu. Snaží se oživit zbožnost, vyrvat ji ze stagnujícího stavu, do které upadla. Jen skrze Boha jde docílit spojení se světem. Je nutné v člověku probudit chtění žít, spontánnost a potřebu sdílení prožitku s druhým. Ukázat mu, že Bůh prostupuje a zároveň promlouvá vším. Vyzařuje se pomocí jisker. Naší úlohou je pak tyto malé plamínky nacházet a postupně se hierarchicky přesouvat od nižších forem k vyšším. To můžeme jen se spojením všeho co máme, duší i těla, rozumu i smyslů. Rabi Jisrael Baal Šem Tov jednoho dne řekl: „Víte, co je to chasidismus? Znáte příběh o kováři, který se chtěl osamostatnit? Koupil kovadlinu, kladivo a měch a dal se do práce. Marně. Nic se nedělo. Tehdy mu řekl jeden starý kovář, kterého poprosil o radu: „Máš všechno co potřebuješ, jen jiskru nemáš. A to je chasidismus. Jiskra.“³²

Hlavní myšlenka chasidských spisů v sobě nemá uchovávat přesné historické vymezení ani fakta. Nese v sobě ústní tradici o životě cadiků. Martin Buber věří, že skrze tyto moudré muže vyzařuje částečně boží síla a skrze chasidské příběhy se ji lze přiblížit. Říká, že v těchto příbězích, jako v jediných, je posvěcen čas přítomnosti. Chasidské spisy

31 WIESEL, Elie. *Svět chasidů : Portréty a legendy*. 1. vyd. Praha : Sefer, 1996. 190 s. Judaika ; Sv. 7. ISBN 80-85924-09-9, str. 10

32 Tamtéž, str. 32

jsou pro nás svým výchovným charakterem stále aktuální. Nechtějí poučovat ani vysvětlovat. Snaží se o zprostředkování nám nového pohledu na svět a nás samé.

6.1 Chasidismus ve filosofii setkání

Chasidské spisy, jak uvádí Martin Buber, jsou jakýmsi malými vodítky obsahujícími v sobě filosofii setkání. Každý příběh nás vede blíže k obrácení se k lidství a také k přiblížení se Bohu skrze vztah k věčnému Ty. Mají nás vychovávat nejen svým významem, ale také osobnostmi cadiků a jejich příkladným životem.

Jeden z příběhů začíná ve vězení, kde se ocitá rabi Šneur Zalman. Znuděný velitel stráží s ním navazuje rozhovor za účelem jeho rozptýlení. Chce rabího zesměšnit. Řeč se stočí ke svatému Písmu a k otázce, kde se Bůh táže Adama: „*Kde jsi?*“³³ Velitel stráží se ptá, jak má této otázce porozumět, načež mu rabi Šneur Zalman odpoví, že je to otázka provázející člověka v každém věku a v každé době. Je to otázka o tom, kde se člověk nachází ve svém světě. Rabi přiměje strážného se zamyslet hlouběji nad jeho vlastním životem, nad tím, jaký je. Velitel stráží se zastydí nad svým konáním, ale odchází poučen i pozměněn. Martin Buber dále pokračuje. Každý člověk je podle něj Adam, na kterého je kladena tato otázka. Bůh se potom snaží probudit v něm něco mnohem hlubšího, odmítaný pocit odpovědnosti za svůj život, který dočasně schovává za svoje bytí. A tak jako Adam i my všichni ostatní se skrýváme a nechceme být nalezeni. Bojíme se trestu, který by mohl následovat. Jak se člověk dále zachová? Vyjde ze stínu nebo zůstane skryt po celý svůj život. Když se rozhodneme zůstat ve úkrytu, náš svět nám nikdy nenabídne nic dalšího. Adam se k tomuto hlasu postaví a přiznává, že se pokusil skrýt. Uvědomí si svojí chybu. Jeho život tak nabírá nového významu. Stává se cestou, po které se vydává. Cestou pravého sebeuvědomění.

Cesta se stává dalším důležitým bodem chasidského učení. Martin Buber uvádí příklad dvou učených mužů, učitele Jasnovidce z Lublinu a jeho žáka rabi Béra z Radošic. Žák chtěl, aby mu jeho učitel ukázal tu správnou cestu, po které se má vydat a zároveň, aby byla všem společná. Jasnovidec z Lublinu řekl, že je tato otázka ve své podstatě zbytečná. Každý člověk si v závěru vybere takovou cestu, jaká mu je blíže. Svaté

33 BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc : Votobia, 1994. 91 s. ISBN 80-85885-08-5, str.-7.

a posvátné je tvořeno pro nás. Ale naším úkolem není přímé kopírování, ale brání si příkladu a tvoření nového. Každý člověk je ve své podstatě unikátní. Kdyby nebyl, nepřinášelo by to nic nového. Naše snažení by bylo zbytečné, protože bychom se nemohli podílet na něčem jedinečném, protože by tu vše již bylo. Skrze naše osobitou činnost světu přinášíme jedinečnost. Nemůžeme být srovnáváni s masou. Tedy i cesta k Bohu je pro každého jedinečná. Ale nikdy to nemůže být cesta odvrácení se od bytosti. Radost a sdílení s druhým je cesta, která vede k Bohu. To učí i chasidismus.

Martin Buber se zamýšlí nad osobou cadika. Říká, že cesta asketismu není ve svém závěru ta správná, ale je to dobrý začátek, který by mohl vést až k Bohu, tedy absolutnu. Nesmí se stát smyslem našeho života, ale pouze prostředkem k dosažení transcendentního. Zde bychom mohli uvést příklad života mladého chasida, který se rád postil. Měl ohromnou žízeň, ale nenapil se i když před sebou spatřil pramen. Byl na sebe tak moc pyšný, že se raději znovu vrátil a napil se, aby ho pýcha nepřerostla. Uvědomil si, že sami jeho myšlenky byly hříšné a že mu pýcha ve svém důsledku škodí mnohem více, protože z něj dělá někoho jiného než je.

Jeho učitel ho však pokáral. To, co žák učinil nebylo nic, co by mu pomohlo v jeho cestě. Nebyl rozhodnut celou svojí duší. Objevilo se u něj pokušení, tedy rozpolcenost. Musíme se snažit o jednotu. Čím jednotnější uvnitř budeme, tím budeme i silnější. Tato jednotu je jednotu celého člověka, těla i ducha.

Podmínkou tedy je se naučit tyto síly jednotit. Ale jak, když v našem životě procházíme tolika konflikty jak vnitřními, tak i vnějšími? Chasidské učení je pokouší názorně popsat a vysvětlit nikoliv jednotlivě, ale aplikuje je na celého člověka. Je třeba si všimnout všeho, co se v nás děje, ale zároveň ničemu nedávat přednost. Tak pochopíme, že konflikty vnější se vlastně odehrávají uvnitř nás samých. Proto musíme začít nejdříve u sebe, abychom tak mohli změnit celý svět. Čím více se budeme zaměřovat na jiné podněty, ztratí se ten, který je pro nás nejpodstatnější. Tak říká Rabi Bauman: „*Naši moudří praví, hledej mír na svém místě*“³⁴. Mír se nachází v nás samých. Jedině tak, že se obrátíme sami do sebe, tak tento mír budeme moci objevit.

Každá osoba má v sobě tři principy, mezi kterými vzniká konflikt. Je to princip myšlení, princip slova a princip jednání. Pokud na principech přísně nelpíme, sami se

34 BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc : Votobia, 1994. 91 s. ISBN 80-85885-08-5, str. 49

uvrhneme do pomyslného začarovaného kruhu, kde se mateme uvnitř sebe samých. Změníme se tak, že se budeme chtít napravit pomocí vůle chtít. Dostat se až do našeho vlastního Já. Poznat naši osobnost. Ale jen u toho neskončit. Protože poznat sám sebe nestačí. Zaobírat se jen sám sebou by vedlo k ustrnutí, protože se poznáváme pro svět.

Chasidské příběhy vycházejí z židovské tradice, proto je jejím hlavním prvkem pokání. Pokání může člověku přiblížit cestu, změnit ho uvnitř. Otevřít mu obzory a probudit ho. Není to pouze lítost nad špatnými skutky vůči Bohu, ale také k druhému člověku. Pokání nás tedy může zbavit krátkozrakosti sobectví. Kdo se neustále trápí hříchem či špatnými skutky, neuvědomuje si, že v době svého přemílání mohl uskutečnit mnohé dobré věci. Ten, kdo se stará jen o svojí tvář před Bohem, nikdy skutečně nelituje svých hříchů. Žák rabi Bounama po smrti svého učitele řekl: „*Rabi Bauman měl klíče ke všem nebesům. A proč ne? Člověku, který nemyslí na sebe, jsou dány všechny klíče.*“³⁵ V tom se rozcházejí dvě velká náboženství a to křesťanství s židovstvím. Chasidismus tedy poukazuje na to, že hledat spásu jen ve své vlastní duši nás samotné ohraničuje.

Rabi Bounam vyprávěl příběh všem nově příchozím žákům. Byl to příběh o Ajzikovi, synu Jeklova z Krakova. Tomu se zdál opakovaně sen o pokladu schovaném pod jedním z mostů v Praze. Vydal se tedy na to místo a po několika dnech začal kopat. Zpozoroval ho jeden strážný a vydal se za ním, ptajíce se, co tu hledá. Když mu Ajzik vyprávěl o svém snu, voják se mu vysmál, že kvůli hloupému snu putuje takovou dálku. Že by on klidně mohl jen kvůli snu putovat do domu Ajzika a tam pod pecí vyhrabat poklad. Ajzik se sebral a odjel domů, vykopal poklad a založil školu. Z tohoto příběhu plyne ponaučení, že jsou věci, které nikde nejsou a přeci je můžeme najít. Je to naše naplnění bytí. A nalézá se pouze tam, kde jsme i my. Někteří toto pravé bytí nepoznali, tak se cítí být plně nenaplnění. Stále něco hledají a nemohou ho nalézt. Jedině setkání jim může tento prožitek celistvosti zprostředkovat.

Lidé věřící v náboženství založená na pozemském a posmrtném životě žijí v jakémsi dualismu. Jejich svět se dělí buď na jeden nebo na druhý. Martin Buber poukazuje, že mezi těmito světy není žádná pomyslná čára, která by je oddělovala, ale naopak se v sobě prolínají. To, co se děje teď a nyní, je rovnocenně podstatné, na kterémkoliv místě. Judaismus učí a chasidismus vyjadřuje, že člověk se má stát tím, kdo

35 BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc : Votobia, 1994. 91 s. ISBN 80-85885-08-5, str. 62.

oba dva tyto světy sjednotí. A skrze tohoto člověka se do reálného světa dostává i Bůh: „*Bůh přebývá tam, kam ho člověk pustí.*“³⁶

V chasidských příbězích Martin Buber spatřuje výchovné prvky, které se snaží zprostředkovat Západu. Vždyť i každý nejobyčejnější život se může rozjasnit okamžikem střetnutí se s druhým člověkem. Stačí nám k tomu pokora, tolerance a porozumění. Ale jak se jí naučit? Právě skrze chasidské příběhy, které nás chtějí probudit z letargie moderního světa. To nám ale nestačí. Každý musí začít sám u sebe, sebevýchovou. Jen tak je možné probudit osobu z individua a zažít tak pravé setkání.

³⁶ BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc : Votobia, 1994. 91 s. ISBN 80-85885-08-5, str. 77.

7 Závěr

V této práci jsem se pokusila nastínit základní myšlenky filosofie setkání jako součásti výchovy v dílech Martina Bubera. Pozornost jsem věnovala především dílu *Já a Ty*, ve kterém autor přibližuje dialogický princip jako důležitou složku mezilidských vztahů. Zároveň se snažím nastínit jeho myšlenkový vývoj vzhledem k vnitřním i vnějším okolnostem, které ovlivnily jeho život. Důraz je pak kladen na sepětí s náboženskými hodnotami, které jsou podle Martina Bubera hlavním cílem našeho směřování a vedou k naplnění našeho bytí. Sám překládá Bibli do německého jazyka a je účastníkem sionistického hnutí, kde si vytváří vazbu na chasidismus.

V tvůrčí části práce jsem se pokusila o přiblížení problematiky moderní doby. Historický vývoj filosofie vedl k současnému postavení člověka ve společnosti. Zapříčinil rozpad základních vztahových vzorců jako je rodina či obec. Člověk se stal osamoceným a zároveň vystrašeným z tohoto stavu. Snaží se proto vymezit jako jednatel nebo se zařadit do kolektivu. Buber se pokouší o nastolení možného řešení a východiska z této krize. Kritizuje zavedené výchovné systémy, které člověka nijak neobohacují a vedou k další propasti mezi ním a světem. Uvádí, že se není třeba pocitu samoty obávat. Výchova se pak stává sebevýchovou, kde se člověk otevírá svému vlastnímu Já a získává tak odpovědnost za svěřený svět i za své vlastní činy.

Tento postoj dává vzniknout filosofii moderního dialogu. Přispívá k ní rovněž i Martin Buber svými díly, ale věnují se jí i mnozí další jako například Emmanuel Lévinas, Carl Jaspers a Philip Nemo. V kapitole o dialogickém principu bylo čerpáno především z knihy Jolany Polákové *Filosofie dialogu*.

Podle Bubera je svět dvojitý, stejně jako postoj člověka. Na tomto schématu vytváří dvě slovní dvojice jako symboliku našeho vztahování a postojů. Vzniká tak svět předmětu Já a Ono a svět vztahu Já a Ty. Svět vztahu může být naplněn pouze v setkání. Aby se mohl uskutečnit, je nutné spojení duše i těla. Ty je věčné, je to transcendentní přesah, ke kterému se snažíme přiblížit. S Bohem se střetáváme skrze sebeuvědomění a ověření si smyslu existence ve světě jako osoba, která se sebevýchovou vymanila z individuality.

Závěrečná kapitola práce se věnuje chasidským spisům. I když se toto téma zdá vzdálené, je součástí filosofie sebevýchovy Martina Bubera. Chasidské příběhy nabádají

k otevřenosti ducha, k naplnění smyslu vlastního bytí. Bůh je pak přítomen v každém bytí i v hmotě a to pomocí emanace

Filosofie setkání Martina Bubera je v dnešních dnech stále aktuálním tématem, hlavně proto, že jí lze aplikovat na život moderního člověka. Svými myšlenkami tento filosof vede k tolik potřebnému uvědomění si smyslu existence skrze dialogický princip a dává tak možná východiska z krize společnosti.

Seznam použité literatury:

Primární:

BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc : Votobia, 1994. 91 s. ISBN 80-85885-08-5.

BUBER, Martin. *Já a ty*. 1. vyd. Olomouc : Votobia, 1995. 120 s. ISBN 80-7198-042-1.

BUBER, Martin. *Názory : (výběr z myšlenek Martina Bubera)*. Vyd. 1. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1996. 77 s. Člověk v zrcadle ; č. 4. ISBN 80-85844-25-7.

BUBER, Martin. *Problém člověka*. 1. vyd. Praha : Kalich, 1997. 159 s., front. ISBN 80-7017-109-X.

BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. 1. vyd. Praha : Kalich, 1990. 575 s. ISBN 80-7017-072-7 (Váz.).

Sekundární :

HEJNA, Dalibor. *Současné filosofické směry*. Vyd. 1. Ústí nad Labem : Univerzita J.E. Purkyně, 2002. 108 s. ISBN 80-7044-395-2 (brož.).

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha : Herrmann & synové, 1995. 199 s. ISBN 80-238-0473-1 (v knize neuvedeno : brož.).

Filosofický slovník. 2. opr. a rozš. vyd. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 1998. 463 s. ISBN 80-7182-064-4.

Judaismus, křesťanství, islám. Vyd. 2., podstatně přeprac. a rozš., (v Nakl. Olomouc vyd. 1.). Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. 661 s. ISBN 80-7182-165-9 (váz.).

PELCOVÁ, Naděžda. *Výchova k humanismu : studijní texty rozšiřujícího studia učitelů ON a ZSV.* Praha : Pedagogická fakulta UK, 1999. 81 s. ISBN 80-86039-77-3.

PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství : filosofické základy pedagogické antropologie.* Vyd. 2., přeprac. a rozš., V Portálu 1. Praha : Portál, 2010. 261 s. ISBN 978-80-7367-756-5 (brož.).

POLÁKOVÁ, Jolana - MÁDR, Oto - SOKOL, Jan. *Filosofie dialogu : Uvedení do jednoho z proudů filosofického myšlení 20. století.* Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993. 89 s. ISBN 80-7007-035-8.

WEHR, Gerhard. *Buber.* Olomouc : Votobia, 1995. 149 s. ISBN 80-85885-31-X.

WIESEL, Elie. *Svět chasidů : Portréty a legendy.* 1. vyd. Praha : Sefer, 1996. 190 s. Judaika ; Sv. 7. ISBN 80-85924-09-9.

Další informační zdroje:

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filosofie.* Vyd. 2., přeprac., v Portále 1. Praha : Portál, 2004. 377 s. ISBN 80-7178-804-X (brož.).

BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času.* II, G. Scholem, M. Buber, E. Bloch. Vyd. 1. Praha : OIKOYMENH, 2009. 391 s. Oikúmené ; sv. 144. ISBN 978-80-7298-298-1 (váz.).

CARDAL, Roman. *Filosofie holocaustu.* Praha : Občanský institut, 2010. 15 s. Bulletin OI ; č. 222. ISBN 978-80-86972-56-5 (brož.).

PELCOVÁ, Naděžda. Filozofická a pedagogická antropologie. Vyd. 1. Praha : Karolinum, 2000. 201 s. ISBN 80-246-0076-5 (brož.).